

Los elementos del Derecho natural

Gottfried Wilhelm Leibniz

Estudio preliminar, traducción y notas de
Tomás Guillén Vera



«Es algo manifiesto que la felicidad del género humano consiste en que sepa qué debe querer y hasta qué punto es lícito y posible lo que quiere.»



Colección
Clásicos del Pensamiento

G. W. Leibniz

Los elementos del Derecho natural

Estudio preliminar, traducción y notas de
TOMÁS GUILLÉN VERA



Título original:
Elementa Juris Naturalis (1669-1672)

Diseño y realización de cubierta:
Rafael Celda y Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

Telémaco, 43 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-1965-1

Depósito Legal: M-2036-1991

Printed in Spain. Impreso en España por Azalso. Tracia, 17. Madrid

ÍNDICE

LOS ELEMENTOS DEL DERECHO NATURAL

ESTUDIO PRELIMINAR

por Tomás Guillén Vera

I. LEIBNIZ: BREVE APUNTE BIOGRÁFICO

Gottfried Wilhelm Leibniz [1] nace en Leipzig un 1.º de julio de 1646, hijo de Friedrich Leibniz y de Catharina Schmuck; es el segundo y último hijo del tercer matrimonio de su padre, jurista y profesor de ética en la Universidad de Leipzig. Queda huérfano de padre [2] en 1652, cuando Leibniz, dotado de una curiosidad insaciable, comienza a introducirse en la lengua latina, de manera autodidacta. El autodidactismo, la curiosidad y la ambición marcarán toda su vida, prácticamente desde la infancia. Su introduc-

---

[1] Este breve relato únicamente quiere servir para presentar al personaje Leibniz. El lector puede completar estas breves pinceladas biográficas acercándose a obras tales como la del profesor Ezequiel de Olaso (*G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*, Charcas, Buenos Aires, 1982, pp. 31-71) o la del profesor Javier Echeverría (*Leibniz*, Barcanova, Barcelona, 1981, pp. 13-44).

En lo sucesivo nos referiremos a la obra del profesor Ezequiel de Olaso como «E. de Olaso». Las ediciones clásicas de las obras de Leibniz las citaremos de la siguiente manera: AK: Edición de la Academia; GRUA: edición de Grua; DUT: edición de Dutens. Las citas de textos de *Los elementos del Derecho Natural* las referiremos a la edición de la Academia (AK, VI, 1, p. ...).

[2] Su madre muere en febrero de 1664.

ción en la lengua latina, que se convertirá junto con el francés en su lengua habitual, la llevó a cabo a través de una obra de Sexto Calvisio titulada *Opus chronologicum*, y de una edición ilustrada de la de Tito Livio. En 1658 ya coqueteaba con el griego.

En 1663 obtiene el grado de bachiller con una tesis titulada *De principio individui*, y este mismo año se introduce en el estudio de la matemática de la mano de E. Weigel; sin embargo, el conocimiento profundo de la matemática lo desarrollará en París, entre los años 1672 y 1676, a partir del conocimiento de Huyghens. En estos años pretendió ocupar la cátedra Ramée de Matemáticas, pero la intolerancia religiosa francesa lo impidió: no fue posible en un país católico que este cargo lo ocupara un luterano.

El primer obstáculo serio en su desarrollo intelectual lo va a encontrar el año 1666, al serle negado el doctorado en la Universidad de Leipzig a causa de su juventud. Este mismo año publica una obra fundamental, *Dissertatio de arte combinatoria*, y en noviembre se traslada a la Universidad de Altdorf, obteniendo el grado de doctor en febrero de 1667 con una tesis titulada *De casis perplexis in jure* [3]. Esta Universidad le ofrece en ese momento una cátedra universitaria, pero la rechaza, porque, según sus propias palabras, alentaba propósitos diferentes [4]. Se asocia a los rosacruces, iniciándose en la alquimia y llegando a desempeñar el cargo de secretario, pero sin participar, al parecer, en sus prácticas rituales.

A partir de este momento, Leibniz va a luchar por darse a conocer y ser reconocido, y por resolver el problema de su estabilidad económica, ya que su

---

[3] Es muy interesante e ilustrativa la exposición que hace el propio Leibniz del acto académico correspondiente a su graduación. Se puede leer en la edición de E. de Olaso, pp. 63-64.

[4] Edición de E. de Olaso, p. 64.

familia no era ni noble ni rica, y sus proyectos eran de una gran entidad. Con la ayuda de préstamos familiares y de amigos viaja por diversas ciudades alemanas hasta 1668, año en el que conoce a Christian von Boineburg, ministro del elector de Maguncia, pasando a su servicio. El contacto con este personaje va a ser decisivo para Leibniz, porque por su intermediación conocerá y se pondrá en contacto con personajes muy importantes, tanto de la vida política como del ámbito intelectual.

Si bien uno de los objetivos de Leibniz consistía en la posibilidad de compatibilizar el pensamiento antiguo con el moderno, y particularmente con la ciencia moderna, en el ámbito político su objetivo se concretaba en la posibilidad de lograr la conciliación de las Iglesias y, a partir de ahí, en la lucha por la unificación europea. Este último objetivo comenzaba su larga andadura con la misión diplomática confiada a él por el ministro de Maguncia, consistente en tratar de convencer a Luis XIV de la necesidad de orientar su política hacia objetivos consistentes en no entablar guerras en el continente europeo, y en cortar el ascenso de Holanda, conseguido mediante el dominio del comercio con el Oriente, a través de la conquista de Egipto, hecho que conllevaría también una nueva orientación de los intereses turcos, centrados desde hacía mucho tiempo en Europa oriental. A tal efecto redactó una memoria titulada *Consilium Aegyptiacum*. Esta empresa fracasó, pero Leibniz tuvo ocasión de permanecer en Francia cuatro años, desde 1672 a 1676, de viajar en dos ocasiones a Inglaterra, así como de pasar por Holanda y entrevistarse con Spinoza en el viaje de regreso a Alemania. Durante su estancia en Francia, además de Huyghens conoció a personalidades muy importantes, tales como Malebranche, Mariotte, Tschirnhaus, Arnauld, etc. Durante este período tuvo la oportunidad de estudiar los manuscritos de Pascal, lo que le aportó la luz necesaria

para el descubrimiento del cálculo infinitesimal, adelantándose a Newton en su publicación. Todo esto acarreó una larga polémica acerca de su paternidad. En este mismo período perfeccionó la máquina de calcular de Pascal, que solamente sumaba y restaba, y descubrió otras cosas.

Leibniz vuelve a Alemania, pero no a Maguncia, sino a Hannover, a fin de ponerse al servicio del duque de Hannover, Juan Federico, como bibliotecario. La causa de la aceptación de este cargo fue la penuria económica en la que se encontraba; sin embargo, para el duque Juan Federico, Leibniz podía ser una ayuda muy útil para su política de reunificación de las Iglesias en Alemania.

A partir de este momento, la vida de Leibniz va a quedar ligada a Hannover, y a la Casa de Braunschweig-Lüneburg. Sin embargo, esta unión, que le resuelve el problema económico, no era deseada por Leibniz, porque tenía claro que con ella perdía parte de su libertad, necesaria para colmar sus deseos intelectuales: de hecho demora su regreso a Hannover desde enero hasta diciembre de 1676. Leibniz comparte con el duque Juan Federico sus proyectos, pero su muerte y el ascenso al trono de su sucesor Ernesto Augusto trae a Leibniz algunos contratiempos, que son salvados gracias a que éste goza de la confianza de la duquesa Sofía.

Durante toda su vida tuvo que compatibilizar la actividad política, la de creador de Academias, impulsor de la *Enciclopedia,* matemático, jurista, filósofo, historiador, ingeniero, consejero, etc. Es muy importante señalar que todas estas actividades, que le obligaron a viajar con mucha frecuencia, residiendo lejos de Hannover durante períodos muy prolongados, las desarrolló conjuntamente. Podemos decir que la vida de Leibniz fue la de un intelectual comprometido plenamente en la actividad política, sin que haya discontinuidad entre los distintos momentos o planos de su actividad. Así pues, su actividad

política y jurídica, diplomática, de historiador o como científico son complementarias de las de consejero, impulsor de las Academias de Suecia, Rusia, Viena o Berlín, de la que fue presidente.

Tal y como refiere el profesor Ezequiel de Olaso [5], el período más feliz de la vida de Leibniz transcurre entre 1700 y 1705, fecha en que muere la reina de Prusia Sofía Carlota, hija de la duquesa Sofía. En este momento cae en desgracia, y desde 1705 hasta su muerte un 14 de noviembre de 1716 su vida no va a ser muy feliz, a pesar de carecer de preocupaciones económicas. En 1700 fue designado presidente de la Sociedad de las Ciencias de Berlín y es nombrado miembro de la Academia de Ciencias de París, su gran sueño desde su estancia en la ciudad del Sena. Es este período el más rico de la vida de Leibniz por sus continuos viajes y por su actividad diplomática, actividad que giró fundamentalmente en torno a su antiguo proyecto de unificación de las Iglesias, objetivo al que contribuía su iniciativa como promotor de sociedades científicas, en cuyo objetivo final estaba la formación de una gran federación de dichas sociedades.

En junio de 1714 muere la princesa Sofía, y en agosto el duque Jorge es coronado rey de Inglaterra [6]. Sin embargo, a pesar de que la corte se traslada a Londres, es obligado a permanecer en Hannover. El final de su vida se caracteriza por los graves problemas de salud derivados de su antiguo mal de gota, y del apartamiento y la ignorancia a que lo había condenado la Casa de Hannover. En su entierro únicamente estuvo presente su secretario, Eckhart, y tan sólo la Academia de Ciencias de París le dedicó un homenaje póstumo.

---

[5] E. de Olaso, *op. cit.*, p. 39.

[6] Los trabajos diplomáticos y como historiador de Leibniz influyeron claramente en el ascenso de la Casa de Hannover al trono de Inglaterra.

II. LOS *ELEMENTA JURIS NATURALIS*

a) ORIGINALIDAD Y DEPENDENCIA

Con frecuencia, los pensadores, literatos, artistas y hombres de ciencia en general componen su obra sirviéndose, en mayor o menor medida, de escritos pertenecientes a personas que ya han tratado esos mismos problemas. En numerosísimas ocasiones los textos anteriores sirven de inspiración y ofrecen la oportunidad de volver a reflexionar sobre ese mismo problema, pero sin ser subsidiario de lo leído o visto; así pues, la lectura precipita, en muchos casos, la reflexión, que se plasma en una obra nueva y original, que profundiza y supera a la anterior. Sólo entonces esas obras adquieren relieve, dejando una huella que puede llegar a influir decisivamente en el futuro. En estos casos, no es tan importante el rigor de la posible transcripción del pensamiento ajeno como la originalidad, cohesión, orden lógico, complejidad y profundidad del pensamiento nuevo. Sin embargo, a lo largo de la historia nos encontramos harto frecuentemente con pensadores, artistas o científicos preocupados por encubrir su dependencia respecto de otros; incluso encontramos a quienes niegan reiteradamente su servidumbre o el uso que hacen de la obra ajena. Éste no es un problema menor para los historiadores; antes bien, se trata de fuente de dificultades, y de polémicas y discrepancias.

Leibniz nos ha legado una obra extensísima, cuya publicación ha seguido un sinnúmero de vicisitudes difíciles de salvar, y que se encaminan ahora hacia un final feliz [7], aunque todavía lejano. De en-

---

[7] Para una mayor información y profundización de este problema: Quintín Racionero, «La "cuestión leibniziana"», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Facultad de Filosofía y

tre toda esta extensa producción, cuya edición de la Academia superará los setenta volúmenes, se publicaron muy pocas obras en vida de Leibniz. La que presentamos en este volumen, *Los elementos del Derecho Natural*, es una más de entre las obras que no fueron publicadas en vida del autor, y de la que, además, no se ha tenido una edición definitiva hasta 1971. Este texto está motivado por la lectura que Leibniz hace de la obra de Hugo Grocio titulada *De jure belli ac pacis*, y más concretamente de los Prolegómenos de ésta. Pero una cosa es la motivación y otra la subsidiariedad de la obra. Muchos escritos de Leibniz fueron motivados por lecturas de otros pensadores; de entre los más importantes de aquéllos podemos citar la *Teodicea* [8], motivada por la lectura del artículo «Rorarius» del *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle; y los *Nuevos ensayos*, redactados siguiendo la estructura y comentando el contenido del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke. Así como en la historia encontramos a muchas personalidades preocupadas por disimular o encubrir las fuentes de su pensamiento o acción, Leibniz, sin embargo, no se encuentra entre ellos. Hasta tal punto es así, que en la primera parte de los *Elementa*, titulada «Observaciones» [9], Leibniz cita incluso textualmente a Hugo Grocio, subrayando el texto del autor de Delf. Algo parecido sucede en la *Teodicea* y en los *Nuevos ensayos*, aunque en este último caso, y a causa de la estrategia y las circunstancias de su escritura, los textos de Locke aparezcan manipulados en numerosísimas ocasiones [10]. Ahora bien, tal y

---

Ciencia de la Educación de la Universidad Complutense de Madrid, 1980, pp. 264-311.

[8] Esta obra de Leibniz, una de las pocas que se publicaron en vida del autor, tuvo, además de traducciones, ocho ediciones entre 1710 y 1760.

[9] «Aufzeichnungen».

[10] Ver mi artículo titulado «Leibniz y Locke. La búsqueda de

como veremos, el uso de estos textos de Grocio no convierte el pensamiento de Leibniz en subsidiario de la obra del holandés.

b) ESTRUCTURA DE LOS *ELEMENTA*

Esta obra de Leibniz esta dividida en seis partes, interdependientes e interrelacionadas. El propio autor agrupa esas seis partes en tres apartados: a la primera la titula «Observaciones»[11], las partes segunda y tercera tienen el título de «Anotaciones críticas»[12], y a las partes cuarta, quinta y sexta les da el título de «Elementos del Derecho Natural»[13]. Puede decirse que la obra propiamente leibniziana queda plasmada en las tres últimas partes, y que éstas son el resultado de esa manera de escribir casi circular que siguió Leibniz a lo largo de toda su vida, comenzando por redactar los textos y sus comentarios a los mismos en la mitad de un folio dividido en dos partes, añadiendo ideas en tiempos sucesivos a dicho texto y a estos mismos textos, y uniendo estas notas sucesivas al texto original mediante líneas, de tal manera que los manuscritos leibnizianos forman una suerte de circunferencia, aunque incompleta, con sus diversos añadidos.

La primera parte es la más breve, y en ella muestra los textos de Hugo Grocio que le sirven de inspiración y pretexto. Estos textos pertenecen todos ellos a los Prolegómenos de la obra del holandés titulada *De jure belli ac pacis*, y son transcritos por Leibniz de forma casi textual. Esta primera parte cumple la función de introducción, que sitúa en

---

la unidad europea», *Estudios Filosóficos*, n.º 107, vol. XXXVIII, enero-abril (1989), p. 101-125.

[11] «Aufzeichnungen».

[12] «Untersuchungen».

[13] «Elementa Juris Naturalis».

un plano determinado el debate acerca de las fuentes del derecho, del naciente derecho de gentes. En ella se plantean dos posturas contrarias en lo originario: el iusnaturalismo grociano, que fundamenta el derecho natural y su concepto último, la justicia, en la naturaleza humana, y el leibniziano, que se cimenta en Dios. Ahora bien, esta postura leibniziana pretende ser superadora de las de Grocio y Hobbes [14]. En esta primera parte sostiene Leibniz que el iusnaturalismo grociano desemboca en el absolutismo de Hobbes, al sostener la existencia de lo justo *aun en el caso de no existir Dios*, porque entonces «la causa de la utilidad ajena radica en el daño propio»; además, sería una necedad sostener la existencia de lo justo y su obligatoriedad ante la inexistencia de una vida futura.

Tomando como punto de partida las observaciones hechas en la primera parte, Leibniz redacta la segunda comenzando por definir lo que es justo e injusto en relación con el provecho propio y el daño y el lucro ajeno, ejemplificando muy brevemente dichas definiciones. En éstas se produce una circularidad dialéctica, al proyectarse la definición sobre el juego que produce la relación de los términos en su afirmación y en su negación, y en la relación de éstas con el concepto contrario al concepto primitivo [15]; de tal modo que la afirmación y la negación

---

[14] Es muy importante tener en cuenta que el *De jure belli ac pacis* de Grocio se publicó en 1625, el *De cive* de Thomas Hobbes vio la luz en 1642 y que los *Elementa Juris Naturalis* de Leibniz están fechados entre 1669 y 1672, época en la que Grocio era un pensador reconocido —había muerto en 1645—. Lo mismo sucedía con Hobbes, que era octogenario; sin embargo, Leibniz contaba entre veintitrés y veintiséis años, y era una persona que trataba de abrirse paso en el mundo de la intelectualidad y de la política.

[15] Hay muchos ejemplos a lo largo de toda la obra; por citar algunos, pueden tomarse las definiciones de justo e injusto que ofrece Leibniz al comienzo de la segunda parte: «Justo es mi provecho acompañado de un no lucro ajeno [...] mi nada no

de los términos es lo que produce el avance en la profundización de las ideas, a través de un círculo semántico fundamentado en el uso de la lógica. Esto mismo sucede a lo largo de toda la obra, hasta tal punto que esa circularidad dialéctica se configura como el método expositivo —analítico-crítico— que sigue toda la obra. Es una circularidad incompleta porque se asemeja a una espiral, ya que en ese juego dialéctico constante entre la afirmación y la negación de los términos se pretende agotar todas las perspectivas posibles, produciendo un avance que conduce a dar un paso más en la circularidad y a un nuevo uso de la afirmación-negación. Nada es simple, todo es complejo, dada la complejidad de todos sus elementos y su interrelacionalidad [16]. Esta interrelacionalidad hace posible el juego de la analogía y de la expresión; sin analogía de lo diverso no hay representación, y ésta, que es dialéctica, se halla presente en toda la realidad como un elemento constante y constituyente. La dialéctica leibniziana se hace posible por la existencia de una analogía incompleta que se expresa en el juego circular incompleto de la negación. Esta analogía incompleta existente entre los términos posibilita la expresión de un término en otros, y la expresión hace posible la existencia del juego dialéctico productor del avance en general.

Esta dialéctica está presente en el desarrollo de las ideas y determina la estructura de toda la obra. Las seis partes son como una suerte de progreso, presente en la articulación de toda la obra, que co-

---

acompañada con el provecho ajeno.» Por poner un segundo ejemplo, podemos citar las definiciones de posible, imposible, necesario y contingente, propuestas por Leibniz en la quinta parte: «Posible/Imposible/necesario/contingente} es aquello que {puede/no puede/no puede no/puede no} ser hecho o que es verdadero {en algún/en ningún, o en no algún/en todo, no en algún no/en algún no } caso.»

[16] *Monadología*, §§ 57 y 67.

mienza con la exposición de los textos de Hugo Grocio y culmina en las tres últimas partes con la elaboración de un discurso fundamentado en las anteriores, plenamente creativo, y en el que incluso se aplica la característica universal —quinta parte—, a fin de demostrar de manera irrefutable sus tesis acerca de la justicia y la posibilidad de aplicación del cálculo a todo el saber; parece que en este hecho late la intención de demostrar la cientificidad de la ética y del derecho y, por extensión, de todo el saber, incluso del más alejado aparentemente del cálculo lógico-matemático.

La quinta parte de los *Elementa* está destinada al hallazgo y demostración de los Teoremas que fundamentan el derecho. Esta demostración se lleva a cabo en dos fases: en la primera se aplica el cálculo de la lógica aristotélica, y en la segunda parte se aplica a la parte primera el arte combinatorio leibniziano. En la parte lógico-aristotélica, la demostración se fundamenta en el *juego* de cuatro pares de conceptos, los primeros éticos y jurídicos, y los segundos ontológicos, poniendo todos ellos en relación con las proposiciones categóricas:

	Éticos y jurídicos	*Ontológicos*
A	Equitativo/obligado	Necesario
E	Injusto/ilícito	Imposible
I	Justo/lícito	Posible
O	Indebido/indebido	Omisible (contingente)

Las combinaciones posibles entre los distintos pares de términos vienen determinadas por su relación con cada una de las proposiciones categóricas y por las reglas de transformación de las mismas. De ahí nacen quince teoremas, agrupados en cuatro apartados. Leibniz aplica con rigor el cálculo lógico, y ello se puede demostrar utilizando la lógica proposicional. Estas quince proposiciones se resumen en siete corolarios. Leibniz defiende que mediante ese

mismo procedimiento se extraen todos los teoremas. La rigurosidad del cálculo y del arte combinatorio hace que esos teoremas, y todos aquellos que se puedan extraer a través de procedimientos lógicos, sean siempre verdaderos; y, además, que a través de estos instrumentos se extraigan y se demuestren los elementos del derecho y puedan analizarse todas las situaciones posibles, convirtiendo el derecho en una ciencia, tal y como Leibniz sostiene en esta obra.

Las tres primeras partes de los *Elementa* las dedica Leibniz a plantear el problema de la justicia como búsqueda de la armonía. Estas partes, tal y como las titula el propio Leibniz, no pretenden ser la obra acabada, sino apuntes previos a la redacción del texto definitivo; sin embargo, no se entienden las tres últimas partes sin la lectura previa de las tres primeras: son una verdadera introducción, que es desarrollada a partir de la cuarta parte. Las tres últimas partes, tituladas «Elementos del Derecho Natural», están destinadas respectivamente al planteamiento de la metodología que se ha de seguir; al desarrollo de los elementos básicos, *últimos*, del Derecho natural, y al estudio de la relación entre ética y derecho; y todo ello siguiendo el método propuesto en la cuarta parte y que ya ha sido aplicado en las tres primeras partes, particularmente en la segunda y tercera.

La estructura de los *Elementa* depende de la metodología que el propio Leibniz expone en la quinta parte de la obra. Dice nuestro autor:

> Nuestros Elementos Universales tienen por objeto el que sepamos qué es justo, injusto, obligado y omisible, porque al responder entre los lógicos a una proporción, a esto suelo llamarlo modos del derecho. Por tanto, primero se muestran ellos mismos para poder ser combinados entre sí, como cuando digo: todo lo que es obligado es justo [...]. Después, han de ser mezclados con el resto de sus componentes. Pero los modos del derecho se forman a partir de los Modos Lógicos y de la definición de hombre

> bueno. Por tanto, en primer lugar se combinarán con los Modos Lógicos, si bien de una manera simple [...]. En segundo lugar, serán combinados con el hombre bueno, y con sus componentes, como son el amor y todos los demás; y con los componentes del amor, con el deleite y con la felicidad, y con sus propios elementos [...] [17].

En este planteamiento metodológico subyace algo que es fundamental en la epistemología leibniziana: la metodología de la Nueva Ciencia, en la que el conocimiento de las estructuras formales es lo que da sentido y significado a los hechos singulares, que se producen en la realidad. De ahí que sea preciso estudiar, en primer lugar, las combinaciones posibles de los conceptos básicos —Elementos Universales—, para combinarlos, en un momento posterior, con el resto de sus componentes, con los modos lógicos, y con el concepto de *hombre bueno* y con sus componentes. De esta manera, el marco lógico ofrece las condiciones necesarias, significativas, a lo real; pero este marco debe ser completado con un estudio de lo que *encarnan* aquellos Elementos Universales, el *hombre bueno,* de manera que este *hombre bueno* hace posible la predicación de lo universal y necesario, lo formal, a la realidad, la vida humana.

III. LA CONCEPCIÓN DE LA JUSTICIA EN LOS *ELEMENTA*

El problema básico, objeto de reflexión en los *Elementa,* es el de la justicia; de su reflexión surgen todas aquellas ideas y problemas que no sólo contribuyen a su profundización, sino, además, a sentar las bases del derecho, de la ética y del modelo de sociedad defendido por Leibniz.

---

[17] AK, VI, 1, p. 468.

La obra de los pensadores manifiesta siempre la evolución de su propio pensamiento, y es muy interesante, y básico, estudiar ese devenir a lo largo de la vida del autor. Este tipo de trabajos de investigación, cada vez más frecuentes, es uno de tantos problemas pendientes en el caso de Leibniz; ello se debe fundamentalmente a la ausencia de una edición definitiva y fiable de su extensísima obra. Sin embargo, pocos son los filósofos que nos han legado textos tan frescos y espontáneos como Los *Elementa Juris Naturalis* de Leibniz, y que, además, sin pérdida de profundidad y de rigor, sean un largo ejemplo del proceso de elaboración y maduración de sus ideas. Así pues, la concepción de la idea de justicia va modificándose a lo largo de la obra, devenir que produce cambios sustanciales en dicha concepción. Ahora bien, todo el proceso de elaboración gira en torno al concepto de *equilibrio*, que en el fondo se fundamenta en la idea de *armonía*. No es que la armonía se haga posible por la justicia, sino que ésta expresa la armonía universal. La armonía, pues, es el fundamento ontológico de la justicia, porque aquélla es la condición última de la existencia de toda la realidad —el equilibrio es la manifestación en ámbitos concretos de la realidad de dicha armonía— e incluso la armonía se manifiesta como equilibrio entre las partes o ámbitos de la realidad, y la justicia es la expresión del equilibrio, y por consiguiente de la armonía, en el plano de las relaciones humanas en general.

La búsqueda de la armonía es el hilo conductor que marca el devenir de la idea de justicia a lo largo de toda la obra. Desde esta perspectiva hay que entender la afirmación de la necesidad de la existencia de Dios sostenida por Leibniz frente a Hugo Grocio en la primera parte de los *Elementa:* Dios es la expresión absoluta de la armonía universal y, en tanto que agente, es quien equilibra ámbitos o aspectos contrapuestos de la realidad. Sólo la existencia de

Dios hace posible la definición de la justicia como una relación dialéctica entre elementos iguales o contrarios [18] tales como provecho propio y no lucro ajeno, no-daño propio y daño ajeno, necesidad propia y sacrificio ajeno. Leibniz concibe la definición de la justicia mediante una relación dialéctica de los elementos iguales o contrapuestos, que *tiende a la igualdad:* la igualdad, es decir, el equilibrio y la armonía perfecta, se asegura en el plano de lo absoluto a través de la necesidad de la existencia de la vida eterna. La vida humana es únicamente *eco* [19] de la armonía de la vida divina; y el eco refleja la voz de quien habla, pero no es la voz del hablante.

En la concepción leibniziana de la justicia defendida en la segunda parte de los *Elementa* aparecen dos caracteres que tienen una gran importancia en Leibniz, no sólo en esta obra, sino en todo su sistema: el *equilibrio* y la *relación dialéctica* de los elementos; y aquél se produce gracias a ésta. En el fondo, ya lo hemos dicho, la idea rectora de esta obra y del pensamiento leibniziano es la idea de armonía universal: las definiciones de *justo* y de *injusto* expresan claramente todo esto. En las definiciones de justo y de injusto hay una circularidad dialéctica utilizada como método, en la que se juega con las aplicaciones de los conceptos de afirmación y de negación (signos + y − en matemáticas), y que son la clave para entender la relación entre los extremos —sujeto y predicado—, el paralelismo entre la definición en términos de afirmación —*es justo...*— y de negación —*es injusto...*—, y la posibilidad —necesidad lógica— de conversión de las primeras definiciones, que dan como resultado un proceso circular, que nos devuelve al comienzo, una vez agotadas todas las posibilidades de definición. Esta circularidad dialéctica refleja el equilibrio existente en la

[18] AK, VI, 1, p. 433.
[19] AK, VI, 1, p. 438.

realidad, a través de la complementariedad y el paralelismo que se manifiestan en la percepción de la realidad, desde la perspectiva de la afirmación y de la negación. Todo esto se representa en el siguiente esquema:

Este esquema circular de la justicia encierra no sólo esa concepción dialéctica a la que acabamos de referirnos, sino también la pretensión de Leibniz de buscar una definición y un sistema de demostración de la misma que posea la seguridad de la lógica y de la matemática. Esta tensión leibniziana —*conatus*— se verá plasmada muy claramente en las tres últimas partes de los *Elementa*.

Leibniz define la justicia de una doble manera: desde lo afirmativo/positivo y desde lo negativo. «[...] La justicia es la disposición que no daña a nadie sin necesidad [...]» [20]. Por consiguiente, «el justo, en efecto, no sólo no debe dañar a otro sin necesidad propia, sino que incluso debe ayudarle, en primer lugar cuando, sin su propia desgracia, puede redimir la desgracia de otro; en segundo lugar, si puede redimir el daño de otro sin la desaparición del beneficio propio, y, en tercer lugar, cuando puede intentar obtener un beneficio para el otro sin la desaparición del beneficio propio» [21]. La justicia equilibra los extremos representados por el *yo* y por el *tú* o los *otros* respecto del provecho y del daño; este equilibrio se plasma en la *prudencia* para administrar la ayuda o el daño. Será justo, pues, tanto el que *prudentemente* busca el mal de los demás como el que busca el bien [22]. Ahora bien, la actuación prudente es justa porque plasma en un acto el principio de la armonía universal [23].

La concepción leibniziana de la justicia, defendida en la tercera parte de los *Elementa*, significa un paso adelante en la especificación de su expresión de la armonía universal. Esta armonía, expresada en la segunda parte a través de la idea de equilibrio, adquiere ahora un nuevo matiz, al definir lo justo

[20] AK, VI, 1, p. 433.
[21] Ibídem.
[22] AK, VI, 1, p. 434.
[23] Ibídem.

como lo proporcional entre el amor a mí mismo y al prójimo [24]. Justo no puede ser lo útil para la mayoría [25], y, además, justo no equivale a equitativo, porque lo equitativo está en el objeto y lo justo en la intención [26]; por consiguiente, «la justicia es la voluntad de hacer lo que es equitativo; es la virtud de amar o de la amistad». Esta definición de la justicia como la virtud de amar traza un puente hacia su definición en la cuarta parte como «[...] el hábito de amar a los demás [...] hasta el límite que permita la prudencia [...]» [27], y como el hábito del hombre bueno [28] con la que comienza la sexta y última parte de la obra. La justicia modera el amor y el odio del hombre para con el hombre [29].

En esta concepción de la justicia se percibe, por una parte, una clara influencia aristotélica, al entenderla como *moderadora* del amor y del odio, que son pasiones propias de las personas; y también es clara la influencia platónica al concebir la justicia como *condición de la felicidad* [30], y como algo que debe ser *deseado por sí mismo* y no por sus resultados [31]; por consiguiente, está de acuerdo con Platón en que hay que ser justo, aunque la práctica de la justicia conlleve infelicidad. Ahora bien, el planteamiento leibniziano no pretende la síntesis del pensamiento platónico y del aristotélico; antes bien, el objetivo se centra en su enfrentamiento con las tesis éticas y políticas de Hobbes y Spinoza, aliándose en cierto modo con Pufendorf y con la tradición iusnaturalista. Hobbes, en el *Leviathan*, expone que el

[24] AK, VI, 1, p. 455.
[25] Ibídem.
[26] Ibídem.
[27] AK, VI, 1, p. 465.
[28] AK, VI, 1, p. 480.
[29] AK, VI, 1, p. 455.
[30] AK, VI, 1, p. 454 (varios lugares). Esto lo defendió Platón en el *Gorgias*.
[31] Lo defiende Platón en *La República*.

bien y el mal no pueden definirse en términos absolutos, porque son relativos a las personas:

> Pues las palabras bueno, malo y despreciable son usadas siempre en relación con la persona que las usa, no habiendo nada simple y absolutamente tal, ni regla alguna común del bien y del mal que pueda tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino de la persona del hombre (allí donde no hay República), o (en una República) de la persona que la representa, o de un árbitro o juez, a quien hombres en desacuerdo eligen por consenso, haciendo de su sentencia la regla [32].

Spinoza entiende por bien lo que sabemos que es útil [33]. Ambos pensadores, contemporáneos de Leibniz, circunscriben la justicia a la persona, con la pretensión de que sus modelos parezcan conformes con la explicación de la nueva ciencia: una explicación mecanicista y geométrica, y no finalista. Más aún, en ambos casos su ética, y su filosofía, quiere ser *científica,* y no sólo espejo de la nueva ciencia de la naturaleza. Sin embargo, mientras que Hobbes se inspira en un modelo mecanicista-geométrico, Spinoza lo hace en un modelo geométrico-deductivo, y éste es otro de los puntos de discrepancia de Leibniz.

La distinción leibniziana entre *bien per se* y *bien per accidens, bueno absolutamente* y *bueno en cierto modo,* cumple la función de oposición a las teorías de Hobbes y de Spinoza. Esta oposición no se limita a lo conceptual, sino que se extiende también a lo metodológico. Dice Leibniz:

> El *bien per se* es aquello a partir de cuya definición es demostrable la Bondad. *El bien per accidens* se define de otra manera. *Bueno absolutamente* es lo que desea el que ha conocido profundamente todas las cosas, una vez calculada la totalidad de las totalidades, es decir, lo que más se

---

[32] Th. Hobbes, *Leviatán,* I, 6 (Ed. Nacional, Madrid, 1979, p. 159).
[33] B. Spinoza, *Ética,* IV, def. 1.

> desea cuanto más se aleja. *Bueno en cierto modo* es lo que desea el que conoce profundamente determinadas cosas [34].

La naturaleza espeja la voluntad divina, luego es equivocado seguir un modelo mecanicista, porque el conocimiento de aspectos singulares de la naturaleza no conlleva *necesariamente* el conocimiento de la naturaleza como totalidad: lo universal y absoluto no se reduce a lo singular, ni se deduce necesariamente de él. Si se quiere construir una teoría científica tanto de la ética como de la política es preciso tener como referencia *la totalidad de las totalidades,* lo absoluto, y como instrumento la deducción. Por consiguiente, el conocimiento del bien absoluto —bien *per se*— exige el conocimiento profundo de todas las cosas y el cálculo de la totalidad de las totalidades.

Leibniz, lo mismo que Hobbes y Spinoza, comparte aquel sentimiento de los renacentistas, que decían que el Universo está escrito en lengua matemática [35]. Ahora bien, en el momento de la redacción de los *Elementa Juris Naturalis* ya ha publicado Leibniz su *Ars combinatoria* [36], donde expone un proyecto de lógica organizada matemáticamente. Esta aplicación instrumental de la matemática no es exclusiva para la lógica, sino que ambas, en tanto que instrumentos infalibles de investigación y demostración, son la salvaguarda de la verdad en el proceso de investigación, desde la perspectiva de lo humano, porque desde el punto de referencia de lo absoluto lo es Dios. La justicia no puede entenderse como análoga de lo útil, porque, siguiendo a Leibniz, sería reducirla al objeto ignorando la inten-

---

[34] AK, VI, 1, p. 458.

[35] Galileo, *El Ensayador*, cuestión 6, Aguilar, Buenos Aires. 1981, p. 63.

[36] Fue publicada el año 1666.

ción, y ésta está del lado de la voluntad, que a su vez espeja a Dios, voluntad absoluta; y lo mismo puede decirse de Hobbes, ya que ni la mayoría ni la persona garantizan la objetividad del juicio. Lo útil para la mayoría es justo siempre que respete el límite de lo privadamente tolerable [37]. Leibniz concibe la justicia en estas tres primeras partes de la obra como un esfuerzo, una tensión, un *conato* permanente en dirección hacia la felicidad común sin violar la felicidad propia [38]; es, pues, tensión hacia la prudencia, el equilibrio, la armonía: la justicia refleja en el plano de la convivencia humana la armonía universal, principio último rector de la vida del Universo. Esta armonía se rompe con la enemistad, la rivalidad, la lucha, la fuerza, la astucia, el engaño, la hostilidad o la guerra [39]; de entre estas situaciones, las dos últimas son las más extrañas, y se producen a causa *de nuestra utilidad*. Así pues, el pensamiento de Hobbes y de Spinoza respecto de la justicia conlleva, según Leibniz, la ruptura de la armonía universal, por lo que no son defendibles al ser contradictorios, contrarios a la realidad y a lo que la ciencia nos desvela.

Estas tres primeras partes de los *Elementa* sitúan a Leibniz ante las grandes corrientes existentes en el siglo XVII. En esta toma de posición no se produce únicamente el análisis de un estado de la cuestión, sino que, además, existe un planteamiento de la propia posición leibniziana ante el problema de la justicia, que no sólo tendrá trascendencia en lo que a la ética y a la política se refiere, sino también en lo que respecta al derecho, y sobre todo al derecho de gentes.

En el proceso de elaboración del concepto de justicia, que atraviesa toda la obra, la justicia queda

---

[37] AK, VI, 1, p. 455 (varios lugares).
[38] AK, VI, 1, p. 454.
[39] AK, VI, 1, pp. 457-458.

definida, al final, como *el hábito de amar a todos*[40]; de ahí que sea el hábito del hombre bueno[41], es decir, el estado consolidado del hombre bueno, porque éste es aquél que ama a todos[42]. Ahora bien, el amor va unido a la búsqueda de la felicidad[43], y el hombre bueno únicamente desea lo que es bueno, puesto que el deseo del bien exige su conocimiento; por tanto, el hombre bueno es un hombre sabio: únicamente quien conoce profundamente *(pernoscere)* es un hombre bueno, porque la maldad procede del error[44]. De esta manera, ciencia, conocimiento y justicia están intrínsecamente unidas: «*conocer profundamente* consiste en saber qué es lo que una cosa puede hacer o padecer»[45].

IV. DERECHO Y JUSTICIA

En opinión de Leibniz, la humanidad a lo largo de los siglos ha conseguido dominar los elementos que componen la Tierra: ha trazado puentes móviles sobre los mares con la navegación marítima, ha acercado con ello tierras lejanas, se ha acercado al cielo a través de su observación, ha investigado el tiempo a través de la historia, etc. Sin embargo, a pesar de los avances del conocimiento y del dominio del universo, «ignoramos la Medicina del cuerpo y del alma, y la cultivamos como el abogado lo hace con la causa, por lucro, y a ésta la cultivamos tal y como el niño aprende la lección, por nada, es decir, aprende con la esperanza de olvidarla. Por tanto, no es de admirar el que hasta ahora la ciencia no

---

[40] AK, VI, 1, p. 465 (y otros lugares).
[41] AK, VI, 1, p. 480.
[42] AK, VI, 1, p. 481.
[43] AK, VI, 1, p. 482.
[44] AK, VI, 1, p. 484.
[45] Ibídem.

esté fundamentada ni sobre lo placentero, ni sobre lo útil, ni sobre la justicia. La ciencia de lo placentero es la Medicina, la Política lo es de lo útil, la ética lo es de lo justo» [46]. Ahora bien, a pesar de que el entorno de la exterioridad humana progresa en cuanto a su conocimiento y dominio con el conocimiento científico, no sucede lo mismo con lo que es más propiamente humano: la felicidad. «[...] La felicidad del género humano consiste —dice Leibniz [47]— en que sepa qué debe querer y hasta qué punto es lícito lo que quiere.»

La felicidad depende de la conjunción del placer, la utilidad y la justicia. La felicidad de los hombres, y éste es un aspecto novedoso e importante, no se alcanza por la vía individual, porque difícilmente puede uno ser feliz en medio de una masa de desgraciados [48]. Tal y como la ciencia descubre que la estructura de la realidad es la misma siempre, es claro que la estructura de la felicidad depende, en el plano teórico, de la ética y, en el plano práctico, de la política; en el fondo, el compromiso último consistirá en la concepción de la ciencia no como un conocimiento parcial, sino genérico, absoluto, de la realidad: cualquier problema refleja la complejidad del universo entero. El mismo método científico utilizado en el estudio de la naturaleza debe ser seguido en el estudio de todo aquello de lo que depende la felicidad humana; y el mismo empeño que se pone en el uso de la ciencia, en el área de las conquistas de los mares o del tiempo, ha de ponerse en la conquista de la felicidad. Luego, si no se discute la necesidad de la subyugación al hombre del conocimiento en general, es preciso subordinarlo todo, conocimiento y acción, a la consecución de la felicidad humana, y en este plano es fundamental la

---

[46] AK, VI, 1, p. 459.
[47] Ibídem.
[48] AK, VI, 1, p. 460.

investigación en el ámbito de la ética y de la política, junto con la medicina.

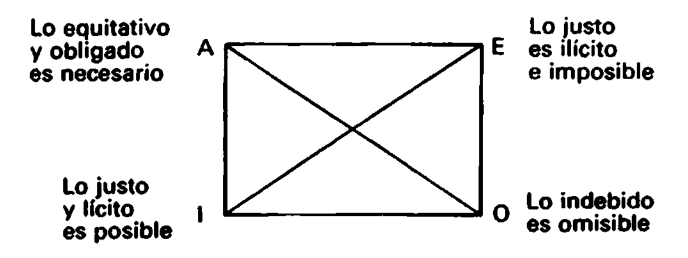
Los principios últimos del derecho y de la ética son *verdades eternas*, porque todos ellos son condicionales [49]; es decir, no es preciso que exista algo, es suficiente con que se siga algo a su supuesta existencia. Esto convierte a aquellos saberes en ciencias, y, además, en ciencias deductivas y, en la creencia de Leibniz, en ciencias *exactas*. Esto se ve con gran claridad en las dos últimas partes, y sobre todo en la quinta, en la que llega a aplicar la combinatoria.

Justicia y derecho son conceptos íntimamente unidos: la justicia es el hábito de amar a todos [50], o el hábito del hombre bueno [51], y el derecho es la potencia del hombre bueno [52]. La obligación es la necesidad del hombre bueno [53]. Ahora bien, los términos básicos de la ética y del derecho están emparejados y, a su vez, pueden someterse al rigor del cálculo, tanto de la Lógica como de este arte combinatorio. Así pues, justo se empareja con lícito, y es sinónimo de posible; injusto, con ilícito y con imposible; equitativo, con obligado y con necesario; e indebido, con indebido y con omisible. Por consiguiente, lo justo y lícito es posible, y *puede* ser hecho en *algún* caso; lo injusto e ilícito es imposible, y *no puede* ser hecho en *ningún* (o en *no algún*) caso; lo equitativo y obligado es necesario, y *no puede no* ser hecho en *todo (no en algún no)* caso; y lo indebido es omisible y, por tanto, contingente, y *puede no* ser hecho en *algún no* caso; «por tanto —sostiene Leibniz [54]—, todas las complicaciones, transposi-

---

[49] Ibídem.
[50] AK, VI, 1, p. 465.
[51] AK, VI, 1, p. 480.
[52] AK, VI, 1, p. 465 y 480.
[53] Ibídem.
[54] AK, VI, 1, p. 466.

ciones y oposiciones de los modos demostradas por Aristóteles y por otros en sus Tratados Lógicos pueden ser transcritas no sin utilidad a estos nuestros Modos del Derecho». Todo esto podemos presentarlo de una manera más plástica mediante el cuadro aristotélico de las proposiciones categóricas:



Es lógico que, tras el tratamiento que hace Leibniz de los conceptos fundamentales del derecho y de la justicia, surja la duda sobre la existencia de un posible logicismo. Ahora bien, si entendemos por logicismo la reducción de todo a términos lógicos, suponiendo, por consiguiente, que la lógica se sitúa en el cimiento del pensamiento, la ciencia y la realidad, no hay logicismo en este caso, a pesar del uso permanente que hace Leibniz de la lógica en esta obra. La lógica es instrumento o medio para profundizar en los elementos básicos del derecho y de la ética, garantía de la corrección de la investigación, pero no es su fundamento ontológico. Puede aplicarse la lógica al derecho, porque la teoría del derecho es una ciencia, la causa de la ciencia es la demostración, y el principio de la demostración es la definición [55]. La doctrina del derecho no depende de experimentos, sino de definiciones; no de las demostraciones de los sentidos, sino de las de la ra-

[55] AK, VI, 1, p. 461.

zón [56]. Tal y como sucede en las ciencias, los principios del derecho son verdades eternas, porque son condicionales, y ni siquiera necesitan que algo exista; no se derivan de los sentidos, sino de una imagen clara y distinta, que cuando se expresa con palabras es lo mismo que la definición [57]. El problema de las verdades que se plantean en el ámbito del derecho es que se plantean en términos de posibilidad. La ciencia del derecho será, por tanto, una ciencia deductiva; de ahí la posibilidad y necesidad de aplicar en ella la lógica, como medio para garantizar su integridad como ciencia.

La aplicación de la lógica al estudio del problema de la justicia sirve a Leibniz para profundizar en el conocimiento de los elementos del derecho natural, que, gracias a la expresión a la que están sometidos los distintos planos de la realidad, se espejan en el derecho en general. Así pues, la justicia, que es la expresión de lo que es *equitativo* y *justo*, expresa lo que en el plano de la lógica es *necesario* y *posible*, y, a su vez, refleja lo que es *obligado* y *lícito* en el plano del derecho. De igual manera sucede desde la perspectiva de lo negativo: lo *injusto* y lo *indebido* reflejan lo *imposible* y lo *omisible*, y en el plano del derecho se representan en lo *ilícito* y en lo *indebido*. Los modos del derecho expresan los modos lógicos [58]. Desde esta perspectiva, la definición del *derecho* como *la potencia del hombre bueno*, y de la *obligación* como *la necesidad del hombre bueno*, adquiere una riqueza extraordinaria. El derecho representa en el plano sociopolítico lo que la lógica y la matemática en el ámbito científico: es el plano de la pura posibilidad, que es expresión del principio de composibilidad. Su valor es el de ser punto de referencia; es el plano significativo, por-

---

[56] AK, VI, 1, p. 460.
[57] Ibídem.
[58] AK. VI, 1, p. 468.

que sólo con referencia a él los actos adquieren el sentido y el significado de *humanos*. Desde esta perspectiva se comprende que Leibniz conciba la ética y el derecho como ciencias *demostrativas*, lo mismo que la lógica y las matemáticas. Si bien lógica y matemáticas representan la Razón Universal y Absoluta —Dios— en el plano de la realidad en general, ética y derecho expresan esa misma Razón Absoluta en el plano de la vida humana. Es la analogía existente entre los distintos planos lo que hace posible que ética y derecho sean ciencias demostrativas.

Ahora bien, aunque ética y derecho son ciencias demostrativas, aquélla tiene una clara prioridad ontológica sobre éste: «el derecho consiste en poder hacer lo que es justo» [59]. Desde esta perspectiva, «el derecho es la potencia moral» [60] o «el poder moral de hacer o no hacer o padecer [...]» [61]. *Moral* equivale a *natural* para la recta razón. El derecho, en la medida en que es expresión de la moral, hace posible la conservación y dirección de la sociedad humana, y en este sentido el derecho se especifica como derecho natural, de gentes o civil [62]. Pero en este momento, derecho y justicia son todavía dos ciencias que, respecto de la vida humana, ocupan el plano de lo formal; es preciso trazar un puente entre lo formal y lo real, la vida humana cotidiana; este puente lo traza la jurisprudencia:

> La jurisprudencia es la ciencia de la justicia, o la ciencia de la libertad y de las obligaciones, o la ciencia del derecho, una vez propuesto algún caso concreto o de hecho. La llamo ciencia, si bien es una ciencia práctica, porque, a partir de una sola definición, todos los Hombres buenos pueden demostrar sus proposiciones [...]. La llamo

59 AK, VI, 1, p. 465.
60 *Definitionum juris specimen*, en GRUA, 721.
61 *Ad elementa juris civilis*, en GRUA, 706.
62 Tit. I. de *Justitia et Jure*, en GRUA, 615.

> ciencia *de la justicia* o de aquello que es posible para el hombre bueno, porque aparece siempre la misma actividad, no sólo aquello que no le resulta posible hacer, sino lo que es posible omitir. La llamo ciencia de los deberes, o de lo que al hombre bueno le es imposible y necesario, o sea, lo que es imposible omitir, porque el resto de las cosas que no se toman como justas e indiferentes son tomadas como posibles y contingentes [...] [63].

La ética expresa la naturaleza de las virtudes y de las pasiones, pero la jurisprudencia recomienda su uso a la sociedad [64]; por consiguiente, es la ciencia de lo que es justo, confirmado por el uso y el ejercicio [65]. La jurisprudencia es la ciencia del hombre bueno [66] y, por consiguiente, muestra el modo de conseguir la felicidad temporal por medio de la voluntad humana, puesto que comprende también a la política [67]; es la ciencia de la obligación o necesidad moral [68] y comporta la ciencia misma de Dios con la que Él ha ordenado moralmente el mundo [69].

Tal y como el derecho tiene tres grados, según Leibniz, que se corresponden con los tres preceptos del derecho —*honeste vivere, neminem laedere* y *suum cuique tribuere*—, la jurisprudencia tiene tres partes: *jus merum sive strictum, jus congrui* y *jus internum seu pietatem* [70]; aquéllos son preceptos de la ley eterna [71]. Ahora bien, lo mismo que la jurisprudencia tiene tres partes, de acuerdo con los tres

---

[63] AK, VI, 1, p. 467.

[64] Carta de Leibniz a Kestner de 24 de octubre de 1704, en GRUA, 688.

[65] *De Jure et Justitia*, en GRUA 618.

[66] AK, VI, 1, p. 467; *De tribus Juris Praeceptis sive Gradibus*, en GRUA, 606.

[67] *De fine scientiarum*, en GRUA, 240.

[68] *De justitia et novo codice*, en GRUA, 622; *De tribus Juris Praeceptis*, en GRUA, 610-611.

[69] *De fine scientiarum*, en GRUA, 241.

[70] Ver, por ejemplo, *De tribus Juris Praeceptis sive Gradibus*, en GRUA, 611-612, y *De Justitia et Jure*, en GRUA, 612.

[71] *Tria Praecepta*, en GRUA, 616-617.

preceptos del derecho natural, el hombre bueno persigue la consecución de la máxima felicidad —perfección— a través de tres virtudes que emanan de aquellos preceptos, y que se plasman en la justicia distributiva, en la justicia conmutativa y en la justicia universal [72].

El derecho, la justicia, y las definiciones de sus elementos, se definen con relación al concepto de *hombre bueno;* éste es el que ama a todos [73], y el amor tiene en Leibniz únicamente una expresión positiva o afirmativa: «*amamos* a aquél con cuya felicidad nos deleitamos» [74]. Este concepto de hombre bueno representa en un plano general lo que en el plano del sujeto o del individuo representa el concepto de persona, que *es el que se ama o el que es afectado por el placer o el dolor* [75]. Ahora bien, sólo la sabiduría conlleva el bien, porque aquélla es la ciencia del bien [76] y de la felicidad [77]; de ahí que concluya Leibniz que todo hombre sabio es bueno [78]. En el concepto de *hombre bueno* se representan las fuentes del derecho natural: el amor, la felicidad y la sabiduría.

V. EL CONCEPTO DE JUSTICIA EN LEIBNIZ Y EN GROCIO

Muchas obras de Leibniz tienen como punto de partida la lectura de un texto de otro pensador, ya lo hemos dicho. Esto mismo ocurre con los *Elementos del Derecho Natural,* que es una obra de juven-

---

[72] *De tribus Juris Praeceptis sive Gradibus,* en GRUA, 607.
[73] AK, VI, 1, pp. 466, 481 y otras.
[74] AK, VI, 1, p. 482.
[75] AK, VI, 1, p. 466.
[76] AK, VI, 1, p. 453.
[77] AK, VI, 1, p. 457.
[78] AK, VI, 1, p. 471.

tud. Ahora bien, nunca se subordina Leibniz al autor leído; su lectura le sirve de pretexto para la redacción de un escrito que muestra en todos los casos un pensamiento autónomo, y un sistema plenamente elaborado. El pretexto ofrece la ocasión, pero sin condicionar el desarrollo de la obra. Lo que en otro pensador habría sido una condición y un límite imposible de sobrepasar, en Leibniz es manifestación de su genialidad; de ahí que no oculte sus fuentes, porque él mismo es consciente de la autonomía y originalidad de su pensamiento.

Frente a la postura de Hugo Grocio de profundizar en el problema del derecho de guerra, lo que le lleva a tener que plantearse el problema de la justicia, Leibniz entiende qüe es preciso sobrepasar esos límites y preguntarse por los elementos últimos de la justicia y del derecho natural, porque el nuevo derecho de gentes tiene que hundir sus raíces en lo último y originario, que no es la naturaleza humana, sino Dios: es en lo último y originario donde encuentra sentido y significado todo. La sociabilidad natural de la persona es un ámbito perteneciente a lo humano, y esto expresa lo que de último hay en el plano de lo absoluto, en Dios. Si el derecho es la *potencia* del hombre bueno, son los elementos del derecho natural los que fundamentan la potencialidad del hombre bueno y tienden un puente con el plano último, Dios, al ser expresión de sus cualidades esenciales: amor, felicidad y sabiduría. Dios es el fundamento último del derecho natural; por él coinciden la utilidad y la armonía del género humano, y la armonía divina con la voluntad de Dios [79]. Esto es lo que sitúa lejos a Leibniz de Hugo Grocio; para el holandés, el origen del derecho natural es la naturaleza humana [80]; es un dictado de la recta ra-

---

[79] *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae*, en DUT, IV, iii, 214, § 76; AK, VI, 1, p. 444.
[80] H. Grocio, *De jure belli ac pacis*, prolegómenos, § 16.

zón [81]. La justicia se define en Grocio con relación a la naturaleza humana; no necesita el reconocimiento de la existencia de un plano ontológicamente anterior al de la persona. Así pues, la justicia es una virtud propia del hombre en cuanto hombre [82].

El primer significado de lo justo, según Grocio, es lo que es acorde con la naturaleza de la sociedad por razón de lo útil [83], porque la justicia no puede pensarse como algo abstracto y alejado de la vida humana. Por otro lado, el fundamento del derecho natural se sitúa en el apetito de sociabilidad [84], que está entre todas las cosas que son propias de la naturaleza humana; de ahí que la justicia tenga como referencia el apetito de sociabilidad, o de comunidad, tal y como lo denomina Grocio. El derecho civil no será sino expresión y consecuencia de este apetito: es la obligación que procede del consenso [85]. El derecho de gentes se fundamenta en el consenso que puede surgir entre todas o varias ciudades en torno al derecho o a lo que es justo [86].

Grocio propone tres acepciones de lo justo en su tratado *De jure belli ac pacis:* justo es lo que no es injusto [87]; es una cualidad moral de la persona, que la capacita para tener o hacer algo justo [88]; lo justo es lo mismo que la ley, en la medida en que es la regla de los actos morales que obliga a lo que es recto [89]. Teniendo en cuenta que lo injusto es lo que repugna a la naturaleza de la sociedad por razón de lo útil, la justicia queda circunscrita al ámbito de la naturaleza de la sociedad; al ámbito de lo

[81] H. Grocio, *op. cit.*, I, i, X, 1.
[82] H. Grocio, *op. cit.*, II, xxvi, IV, 7.
[83] H. Grocio, *op. cit.*, I, i, III, 1.
[84] H. Grocio, *op. cit.*, prolegómenos, § 6.
[85] H. Grocio, *op. cit.*, prolegómenos, § 16.
[86] H. Grocio, *op. cit.*, prolegómenos, § 17.
[87] H. Grocio, *op. cit.*, I, i, III, 1.
[88] H. Grocio, *op. cit.*, I, i, IV.
[89] H. Grocio, *op. cit.*, I, i, IX, 1.

personal, en la medida en que la *acción* debe ser acorde con la naturaleza de la sociedad, y la acción proyecta a quien actúa fuera de sí mismo; y se refiere, en primer lugar, al ámbito de lo social desde la perspectiva de lo que es común a todos, dando unidad y armonía a la actuación humana.

Desde la perspectiva leibniziana, estas tres acepciones de la justicia están íntimamente relacionadas con los tres preceptos del derecho, *honeste vivere, neminem laedere* y *suum cuique tribuere,* que están implícitos en los *Elementa* leibnizianos. Estos preceptos son propuestos por Leibniz como los preceptos de la ley eterna, y se corresponden con su triple acepción de la justicia: justicia universal, justicia conmutativa y justicia distributiva [90], que se expresan como *probitas* o *pietas, ius strictum* y *aequitas* [91], respectivamente; en último término se corresponden con las cualidades esenciales divinas, amor, felicidad y sabiduría. Pero este paralelismo es parcial. El principio que dice *honeste vivere,* que representa la justicia universal y que se expresa como *probitas* o *pietas,* es la acepción más básica de la justicia, y refleja, en el plano de lo social, la categoría de lo absoluto; de esta manera, la actividad humana en tanto que justa representa a la acción divina. En el caso de Grocio, esto estaría representado por la definición de lo justo como lo que no es injusto, porque no repugna a la naturaleza de la sociedad. Sin embargo, en Hugo Grocio la naturaleza de la sociedad no representa a lo absoluto o Dios, sino a un absoluto relativo, valga la expresión, porque la naturaleza de la sociedad es el nivel absoluto desde la

---

[90] *Tria Praecepta,* en GRUA, 616-617; *Tit. I. de Justitia et Jure,* en GRUA, 616.

[91] *Juris Naturalis principia,* en GRUA, 639. Puede leerse también: *Initium Institutionum Juris Perpetui,* en GRUA, 641; *De Jure et Justitia,* en GRUA, 620-621; *Nova Methodus Discendae...,* en DUT, IV, iii, 213-214 (§§ 74-76).

perspectiva de lo social; pero no es un absoluto ontológico, como en Leibniz. Aquí está la distancia fundamental entre estos dos pensadores, y deriva de la afirmación de Grocio que dice que, «aunque no existiera ningún Dios, existiría lo justo porque interesa para la conservación de la sociedad» [92]. Sin embargo, el paralelismo entre ambos pensadores es muy importante entre la acepción de lo justo como una cualidad moral de la persona y la identificación de lo justo con la ley por parte de Grocio, y la justicia como *neminem laedere* y *suum cuique tribuere* respectivamente en Leibniz, y que se expresa como *ius strictum* y como *aequitas*, o con la expresión en Leibniz de la justicia como justicia conmutativa y como justicia distributiva.

Esta concepción grociana de la justicia se inserta dentro de esa tendencia por la secularización del derecho, claramente presente en los siglos XVII y XVIII. El derecho internacional tenía sus raíces en el derecho natural, así como éste se basaba en la teología moral. Ahora bien, con la influencia sobre todo de las ideas de la Ilustración procedentes de Inglaterra a través de T. Hobbes se va produciendo un paulatino proceso de secularización, que conlleva la separación del derecho internacional respecto del derecho natural, alejamiento que conducirá a una consideración histórica del derecho [93]. Ahora bien, esta misma perspectiva secularizadora es la que hay que tener para interpretar adecuadamente a Leibniz. El Dios leibniziano se identifica con la Razón Universal y Absoluta, de donde procede la armonía existente, y en el que encuentra sentido y significado todo lo que hay y, por consiguiente, también la actividad humana. La justicia refleja esa armonía universal, que es armonía preestablecida. En Leibniz,

---

[92] H. Grocio, *op. cit.*, prolegómenos, § 11.

[93] G. Stadtmüller, *Historia del Derecho Internacional Público*, parte I, pp. 188-189, Aguilar, Madrid, 1961.

la justicia *dialoga* con los distintos planos de la realidad desde una pluridireccionalidad dialéctica. El derecho internacional debe fundamentarse en los mismos principios y categorías en los que se fundamenta el derecho, y son principios y categorías morales: *honeste vivere, suum cuique tribuere, neminem laedere*, y amor, felicidad, sabiduría. El proceso de secularización propuesto por Leibniz no sólo no renuncia a una fundamentación ontológica, como sucedió con los empiristas, sino que lleva su concepción del derecho, tal y como sucede con su sistema, a cimentarlo en el plano de lo absoluto, en el ámbito de la necesidad metafísica; de ahí la reducción dialéctica de todo a lo substante y Razón Absoluta.

BIBLIOGRAFÍA

a) *Ediciones de obras de Leibniz, dedicadas a la política, el derecho y la ética*

LEIBNIZ G.W.: *Textes inédits*, 2 vols., ed. G. Grua, PUF, París, 1948.
— *Politische Schriften*, vol. II, 1677-1687, ed. L. Knabe y otros, Akademie-Verlag, Berlin, 1963.
— *Philosophische Schriften*, vol. VI, 1663-1672, ed. W. Kabitz y H. Schepers, Akademie-Verlag, Berlin, 1971.
— *Allgemeiner Politischer und historischer Briefwechsel*, vol. VIII (1692), ed. S. Schell y otros, Akademie-Verlag, Berlin, 1970.
— *Escritos políticos*, ed. J. de Salas, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.
— *Escritos de filosofía jurídica y política*, ed. J. de Salas, trad. J.M. Atencia, Ed. Nacional, Madrid, 1984.
— *Escritos políticos*, II, ed. de E. Tierno y P. Mariño, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.
— *Politische Schriften*. Akademie-Verlag, Berlin, 1986.

b) *Algunos estudios sobre Leibniz*

BARUZI, J.: *Leibniz et l'organization religieuse de la terre*, Alcan, Paris, 1907.
CASSIRER, E.: *Leibniz System in seinem wissenschaftligen Grundlagen*, Olms, Hildesheim, 1962.
ELSTER, J.: *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Aubier Montaigne, Paris, 1975.
GRUA, G.: *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, PUF, Paris, 1953.
— *La justice humaine selon Leibniz*, PUF, Paris, 1965.
HEINEKAMP, A.: *Das problem des Guten bei Leibniz*, Bouvier, Bonn, 1969.
— *Leibniz-Bibliographie. Die literatur über Leibniz bis 1980*, V. Klostermann, Frankfurt, 1984.
HOLZ, H.H.: *Leibniz*, trad. Andrés P. Sánchez Pascual, Tecnos, Madrid, 1970.
NAERT, E.: *La pensée politique de Leibniz*, PUF, Paris, 1964.
RACIONERO, Q.: «La filosofía del joven Leibniz: la génesis de los conceptos y la función de la lógica», *Revista de Filosofía*, 2.ª serie, III (enero-julio, CSIC, Madrid, 1980), pp. 39-125.
TRUYOL Y SERRA, A.: «Die Lehre von gerechten Krieg bei Grotius und Leibniz und ihre Bedeudung für die Gegenswart», *Studia Leibnitiana*, XVI-1 (1984), pp. 60-72.
VENNEBUSCH, J.: *Gottfried Wilh. Leibniz, filósofo y político al servicio de la cultura universal*, Bad Godesberg, Inter Nationes, 1966.

LOS ELEMENTOS DEL DERECHO NATURAL

12₁. OBSERVACIONES

1669-1670 (?)

El comentarista Hugo Grocio presenta a un Carneades [1] que dice que *la justicia no es una necedad en absoluto o es la mayor de ellas, precisamente porque al deliberar se perjudica con las conveniencias ajenas* [2]. Grocio niega que sea una tontería deliberar acerca de las conveniencias ajenas con perjuicio propio. *Yo no dudo* de que esto sea una necedad, de tal forma que, si esto no es una tontería, nada lo es. Me pregunto, pues, qué es la necedad sino la despreocupación por la propia utilidad (porque quien lo ignora es un descuidado, y quien lo conoce ni siquiera lo muestra al obrar). Cicerón niega juiciosamente que la utilidad deba distinguirse de la honestidad.

H. Grocio dice [3] que es justo lo que conviene a

---

[1] *Juris Naturalis Elementa*, en GRUA, 640; DUT, IV, 3, 294. El texto de Hugo Grocio dice exactamente: «[...] proinde aut nullam esse justitiam; aut si sit aliqua, summam esse stultitiam, quoniam sibi noceat alienis commodis consulens» (H. Grocio, *De jure belli ac pacis*, prolegómenos, §5).

[2] En el texto de la edición de la Academia, los textos que Leibniz atribuye a un pensador suelen aparecer en letra cursiva, mientras que los textos subrayados por el propio Leibniz aparecen con los caracteres espaciados, tal y como también aparecen en otras ediciones de la obra de Leibniz.

[3] H. Grocio, *op. cit.*, prolegómenos, §§7 y 8.

la naturaleza humana, y que a ello corresponde la conservación de la sociedad, porque es el particular instrumento que le ha sido otorgado, su expresión.

H. Grocio afirma [4] que, aunque no existiera ningún DIOS, existiría lo justo porque interesa para la conservación de la sociedad. Pero *yo no puedo estar de acuerdo con esto,* puesto que en todas las partes habría algo justo, aunque no existiera DIOS. Así pues, si no se puede esperar recompensa alguna más allá de la muerte, es una tontería obtener la salvación de la patria con la propia muerte, porque sucede entonces que la causa de la utilidad ajena radica en el daño propio. Esto es una necedad, si lo haces conociéndolo, y lo es sobre todo si el perjuicio es grande. Así pues, el daño está entre las cosas más importantes, porque, si tras esta vida no hay vida alguna, existe sólo la muerte. Es una necedad soportar el mayor daño por causa de la utilidad ajena; sin embargo, nada que sea justo es una necedad. No importa que quienes son tenidos por sabios, que quienes son alabados públicamente, que quienes consideras que ya han sido recompensados, hayan consagrado su vida a la patria, porque hubiera interesado al Estado que, aunque no haya DIOS, los hombres sean creyentes, es decir, que sean necios por causa del bien del Estado. De esta misma manera, aunque no existiera DIOS, interesaría, sin embargo, al Estado [5] que se creyera en su existencia. Por esto es por lo que Curtio, si es cierta la noticia, bajó saltando hasta el abismo para impedir el paso de una exhalación maloliente, y o bien creyó que iba a aquel lugar con su alma, porque creyera que ésta había sido arrojada del cuerpo, y lo hizo con prudencia (aunque pudo suceder que se engañara, pero de manera inevitable, lo que no supondría ser

[4] H. Grocio, *op. cit.*, prolegómenos, §11.

[5] Leibniz utiliza el término latino *Republica* para referirse al Estado y no a la forma republicana de gobierno.

prudente sino infeliz, a pesar de que haya quienes nieguen que la providencia de DIOS pueda ser soportada de tal manera que quien sea prudente sea infeliz), o bien prefirió el desenfreno y la comida de algunos días, cosa que algunos le atribuyen, a la vida futura, lo cual es una tontería. Lo mismo habría que decir si la inmortalidad futura de su nombre le hubiera sido proporcionada por una falsa creencia en una imaginaria eternidad, y que partiendo de un tiempo imaginario hubiera creído que compraría una justa inmortalidad aumentada hasta el infinito por su mente embriagada. Así pues, ni la gloria futura ni la presente es algo bueno para todo aquello que ha de acabarse. Supón que Aquiles no pensó en Homero ni siquiera en sueños, ni en cualquier otro panegirista semejante a Homero, es cierto, sin embargo, que nada se ha podido hacer más dichoso que los elogios de Homero, a menos que algún sentido le haya sobrevivido a la muerte. Y así Vanino, hombre muy malvado, a partir de una hipótesis muy mala ha sido muy bien considerado rectamente y observa sus propias alabanzas, si ha de ser merecedor de alguna de ellas, pues no pertenecen tanto a él mismo cuanto a aquel otro Julio César Vanino Sículo, a pesar de que él mismo era napolitano. Sin embargo, confieso que es tonto pero feliz el que, porque carece de un bien, puede suplirlo con un pensamiento casual (pues, si puede suplirlo con el pensamiento, nada puede ser más prudente ni más artificioso). *Son felices en su propio error.* Por tanto, si se supone que no hay DIOS, nada sería más justo que lo que aconseja Thomas Hobbes en su tratado acerca del Ciudadano. Y esto mismo ha sido observado de manera insigne por el inteligentísimo Conringio.

El comentarista Grocio: Dijo [6] que *si algunos mi-*

---

[6] H. Grocio, *op. cit.*, prolegómenos, §§ 31 y 32. La cita de Leibniz es prácticamente textual.

nistros de la verdadera justicia admitieran que las diversas partes de la jurisprudencia natural y perenne habían de ser examinadas, exceptuadas aquellas que tienen su origen en una voluntad libre, la que trata acerca de las leyes, la de los Tributos, la del oficio de los jueces, la que trata de la interpretación de las voluntades, la que trata acerca de la autenticidad[7] *necesaria de los hechos, podría formarse un cuerpo de doctrina con la reunión de todas las partes. Nosotros nos unimos a esta vía abierta con los hechos más que con las palabras y mostramos en este trabajo lo que contiene esta nobilísima parte de la jurisprudencia. Es importante esta posición de Grocio* particularmente al rechazar con encomiable modestia lo que le atribuyen unos enamorados Panegiristas al decir que había trasmitido los Elementos del derecho natural y de gentes. Pero como la mayor parte de éstos han sido recogidos de paso acá y acullá, ya que pueden ser causa de guerras; lo mismo que si alguien escribe acerca de los Juicios, cuando exponen de pasada unas acciones, se dice que han comprendido una Jurisprudencia universal.

Me maravillo de que *Grocio en sus comentarios* de las Pandectas de Herodes no haga mención alguna a este libro ciertamente singular. Preferiría no haberlo conocido, pues su conocimiento y uso, que podrían haber sido entonces distintos, se olvidaron maliciosamente.

El Jurisconsulto florentino en el libro *ut vim. D. De lust. et lur. afirma que, como la naturaleza ha establecido entre nosotros un cierto parentesco que alcanza a todos los hombres, es contrario a las leyes acechar al hombre*[8]. Pero el término parentesco[9]

---

[7] Leibniz ha escrito encima: *probatione* (prueba).

[8] Leibniz cita un texto, citado a su vez por H. Grocio en su obra *De jure belli ac pacis*, que dice así: «[...] ita ut eo quoque sensu dici recte possit quod alio dixit Florentinus, cognationem inter nos a natura constitutam; cui consequens sit, hominem ho-

es ambiguo, pues significa parecido u origen. Ambos tienen el poder suficiente como para que el poder del hombre reprima al propio hombre. La primera, porque la compartimos con nuestros semejantes, por causa de que la imagen de nuestros males está unida a los males de los demás; el origen contiene un cierto estado más delicado, con cuya identidad el parecido se aumenta.

Hobbes, frente a Grocio, niega que la justicia sea aquello que agrada a los sabios o a la mayoría. Así pues, hace de la justicia una presunción. No es difícil discernir quién será tenido como más sabio; aunque reconozco que en las cuestiones referentes a la justicia las opiniones de los demás respecto a la del sabio han de ser tomadas en consideración no más que lo que la autoridad de Arquímedes influye en la Geometría, porque él puede por sí mismo calcularlo todo. Sin embargo, la autoridad de los demás tiene esta utilidad porque se adelantó con su trabajo al nuestro y dispuso a la materia para que pudiera demostrarse lo mismo cuando — — — [?] [10].

---

mini insidiari nefas esse. Inter homines quasi Dii quidam sunt parentes, quibus proinde non infinitum sed sui generis obsequium debetur» (H. Grocio, *op. cit.*, prolegómenos, §14).

Al margen del texto de Grocio aparece la siguiente inscripción: «L. ut vim. D. de inst. et jur.».

Ver también H. Grocio, *op. cit.*, I, I, III, 1.

[9] Cognatio.

[10] *Sic.*

12_2. ANOTACIONES CRÍTICAS [1]

1669-1670 (?).

Justo es mi provecho acompañado de un no lucro
ajeno:
la indemnidad
el no-daño mío acompañado de un daño ajeno
mi necesidad acompañada del sacrificio ajeno.

Injusto es mi provecho acompañado del daño ajeno
mi no-daño acompañado del sacrificio de la
necesidad ajena
mi nada acompañada del no provecho ajeno.

---

[1] Junto al N. 12_2. *Anotaciones*, en los sectores de la orilla del primer margen del borrador:

«Quitar un lucro que ha de llegarle a otro es causar un daño.

»Aunque sea injusto el comienzo de la guerra, sin embargo su continuación es justa, si alguien hace cuanto puede y debe.

»La conversión en iguales conduce al bien.

»Quien causa un daño está obligado a su restitución, quien lo conoce está obligado a su previsión, quien tiene una falta está obligado a la previsión de la atención, *sed quod.*—

»Supuesta la inmortalidad del alma, es imposible que alguien pueda llegar a su propia desgracia.

»La conversión demuestra que el derecho de guerra no se sigue de la enemistad, sin embargo se sigue el derecho de volver a perjudicarle con su propio bien.

»A partir de la reglas anteriores se demuestra que quien está obligado se inclina hacia la amistad.»

Entiendo aquí por *provecho* toda adquisición de un bien ausente positivo, o también la remoción de un mal presente positivo.
Entiendo por *daño* la remoción de un bien presente positivo, o también la aparición de un mal ausente positivo.
Entiendo por *indemnidad* la evitación del daño.
Entiendo por *necesidad* la evitación de la miseria.
Entiendo por *miseria* la situación en la cual la suma de los males aventaja a la de los bienes. La añadidura de un único pero importante mal en ocasiones puede dar como resultado este aventajamiento.

Por tanto, la justicia es una disposición que no daña a nadie sin necesidad, pero a esto hay que añadir todavía algo. El justo, en efecto, no sólo no debe dañar a otro sin necesidad propia, sino que incluso debe ayudarle, en primer lugar cuando, sin su propia desgracia, puede redimir la desgracia de otro, en segundo lugar si puede redimir el daño de otro sin la desaparición del beneficio propio, y en tercer lugar cuando puede intentar obtener un beneficio para el otro sin la desaparición del beneficio propio. Efectivamente, no creo que sea obligado afirmar que con el cese del beneficio propio redima el daño de otro, a no ser que suceda entre verdaderos amigos entre quienes todo se comparte, incluso la miseria. Es decir, que el amigo tiene como propia la causa del amigo, que todo lo hace incluso a costa de su propia desventura; porque el otro lo hace de manera recíproca. Y, de esta forma, el amigo con su menor perjuicio ha de procurar al otro el mayor beneficio posible, puesto que esto lo haría en beneficio propio. Si alguien ha hecho esto con el consentimiento de otro, éste le debe otro tanto, ya sea del daño o, por el contrario, la restitución del beneficio que falta. La pena debe ser proporcionada a la culpa.

Quien a sabiendas produce un perjuicio sin necesidad alguna está sujeto al derecho de guerra. Pero

éstos son los grados que existen: primero, quien a sabiendas perjudica o intenta perjudicar mi propia vida sin alcanzar un bien distinto para sí; el segundo grado lo representa aquel que a sabiendas manifiesta que busca mi daño sin bien alguno para sí; el tercer grado lo representa quien manifiesta que busca mi no lucro sin bien alguno a cambio. (En todos estos casos intenta obtener mi mal sin beneficio alguno para él.) ¿Cuál es en este momento la justicia de estos conflictos?

Siguen los casos en los que alguien, conscientemente, produce un daño a otro por causa de su propio bien. De esta forma, o bien se intenta perjudicar la salud de alguien a causa de un beneficio que se interrumpe, o bien se intenta perjudicar la vida de otro por razón de un perjuicio que se presenta, o bien se intenta perjudicar a otro por razón de su propia necesidad; o también se intenta únicamente producir un daño a causa de su propio beneficio. Así pues, la causa del daño propio, aun cuando sea el menor, no puede ser sino la amistad.

Vienen a continuación los casos en los que alguien por su propia culpa produce un daño a otro, ya que no existe en este caso preocupación por el impedimento del beneficio, aunque esto sólo sea así cuando únicamente se intenta producir un daño contra la salud o contra los bienes, y entonces es necesario que éste sea producido a menos que lo impidan las circunstancias, es decir, se haga lo que es en sí mismo. Así, por ejemplo, 1) probar la propia inocencia hasta donde sea posible, y 2) preocuparse de su atención futura. Por el contrario, aunque no se pueda probar su justificación o no se la pudiera hacer al menos verosímil, es necesario precaverse de su futura buena voluntad, ya que es él quien ha producido un daño por causa de su astucia. Pienso que hay que distinguir entre si alguien se considera ajeno a algún castigo y si produjo un daño conscientemente. Así pues, si no puede protegerse

de nuestro bien, en este caso le es lícito entregarse al mal, para que al menos su recuerdo impida seguir produciendo daño en lo sucesivo. Si se cierne sobre nuestra vida algún peligro que procede de él, será lícito que podamos protegernos lo mejor posible, es decir, será lícito quitarlo de enmedio. Pero, si puede preocuparse de nuestro bien sin daño alguno para él, en este caso tendría que poner algo por su parte por causa del mal de los demás, pero no para que éstos nos perjudiquen, si creen que se nos puede perjudicar impunemente, pues ni siquiera podrá esperarse algo distinto, a no ser que en el futuro no causes daño alguno, dado que aquello ya sucedió y ahora estás tranquilo. Así pues, para valorar los peligros que rodean a la vida, está permitido ser muy escrupuloso, para valorar a los demás conviene que haya indulgencia. Y semejante a esto es el verdadero derecho de guerra. Así pues, hay que imponer un castigo mayor a quien causa un daño sin beneficio alguno para él, que a aquel que lo produce por causa de su propio beneficio. El castigo debe ser proporcional al poder que tenga uno de dejarlo, siempre y cuando no pueda prevernirse de otra manera, o bien si puede ser suficiente a los demás. Por tanto, aunque alguien pueda estar precavido frente a algún posible mal para sí, sin embargo no puede añadir algo que lo haga suficiente.

La justicia es la prudencia para ayudar o dañar a los demás; aunque, si alguien afirma haber violado la prudencia al amar algo en exceso, no podría llamársele injusto. Por tanto, se dirá que es justo el que prudentemente busca el mal de los demás o el que no busca el bien [2]. Así pues, el nombre de justicia, conforme a su uso vulgar, no corresponde suficientemente a la virtud que está situada entre estas dos tendencias: el amor y el odio a los demás.

---

[2] Se debe entender: el que prudentemente no busca el bien de los demás.

DIOS es justo, aunque no observe ninguna de estas reglas, porque a pesar de todo es prudente, a no ser que no le agrade que los hombres se amen. Lo que le agrada en un momento, y en otro no, tiene un principio distinto al de la armonía universal. Pero continuemos: Si alguien es tan poderoso que no tiene por qué temer las iras de los demás, a no ser que se complazca en las alabanzas o en la opinión favorable que se tenga de él, no pondrá en la prudencia la causa de ser justo. Mas, sea quien sea, se complacerá en ella, pues todo hombre sabio se ha de deleitar con la belleza o la armonía; y de tal forma se ha de deleitar, que calculará recíprocamente entre una satisfacción determinada y su daño, tomando como punto de partida la armonía.

La doctrina acerca de lo Justo es la misma que la doctrina acerca del deber; es decir, que una persona puede racionalmente esperar algo de otra; racionalmente, es decir, que interesa tanto a quien desea como al designado, sin haber tenido en cuenta la utilidad de éste, a no ser que se procure que no le perjudique mi propio beneficio o que le perjudique mi propio mal; pero no que se procure que le sea útil mi bien o que no le sea útil mi propio mal. O mejor, que se procure que solamente le perjudique mi mal, pero no *per accidens* sino *per se*. Es decir, si yo no puedo hacerlo, nos incitará a mí y a los demás a buscar de nuevo el daño o a restituir el beneficio. Por tanto, se dirá que la Justicia es la prudencia con la que no perjudicamos con ningún daño a los demás, y con lo que nos convertimos en causa de un beneficio. Así pues, no hay otras razones distintas para con la justicia. DIOS, sin embargo, se pone a sí mismo como premio.

En general: *la justicia* es la prudencia para producir el bien de los demás o para no causarles un mal al hacer su bien con una manifestación explícita del espíritu, o para no producir su propio mal (es decir, para alcanzar un premio o evitar un castigo).

Ahora bien, el castigo es un mal propio de la pasión y no un mal propio de la acción; *el premio* es un bien propio de la pasión y no un bien propio de la acción; o, también, es la satisfacción propia proporcionada por todo lo demás en virtud de un examen prudente de la satisfacción ajena. *El castigo* es el dolor propio producido por otros al pretender impunemente algo ajeno. En lugar del dolor y de la satisfacción puede ponerse el bien y el mal. Pero volvamos al comienzo.

Vienen a continuación los casos en los que alguien perjudica a otro igualmente sin engaño y sin culpa, y o produce un daño, porque si se interrumpe el beneficio nada lo favorece ya que no se castiga a quien lo conoce, o produce miseria. En el caso anterior, y ante el daño que ha de producirse, es lícito impedirlo incluso con daño para él mismo, pero no con la miseria; ahora bien, una vez producido el daño, no puede detenerse de ninguna manera, a no ser para su reparación y sin daño alguno para sí. Pero ¿puede ser obligado a su reparación? Creo que puede hacerse de tal manera que la infelicidad no dañe a ambos, o a mí o a él; ahora bien, ¿puede detenerse para su reparación con daño sobre él? O ha de dividirse al menos para que uno soporte el daño y el otro el provecho, o se detiene para nada. Si se medita el problema cuidadosamente, para suprimir las quejas y las consideraciones sesgadas, con los ojos limpios [3], y el ánimo hostil, porque es el que nos produce un daño sin culpa por su parte, concluimos que ha actuado involuntariamente, será justo que dividamos el daño, y así se reconciliarán al pensar cada uno que ha perjudicado al otro y a sí mismo con infelicidad; porque el otro piensa por qué se queja de que mi actuación se ha opuesto a él de igual modo que yo me quejo de que él choca con la mía, siempre que falte la responsabilidad por am-

[3] *Schehle augen.*

bas partes; y esto es lo que falta por mostrar por parte de quien produce un daño, a menos que haya presunción del derecho. Ésta es una carga con la que se grava en esta circunstancia a uno y a otro; sobre todo, aquel en cuyo caso es movido, o aquel o aquella cosa que es el agresor. Así pues, por lo demás no considero que vaya a detenerme porque tu carnero haya sido muerto por mi agresor a menos que el carnero esté con algo de vida; lo detendré a pesar de que el mío haya matado al tuyo al defenderse, y únicamente diré que falta responsabilidad. Considero que hay que declarar lo mismo con relación a nuestros criados; así, por ejemplo, en el caso de que aquél te haya producido un daño por su propia negligencia, pero sin la mía, entonces seré deudor únicamente de una parte; pero, si te produjo un daño no por casualidad, debo castigar al criado en la medida en que ello no me resulte perjudicial, y en proporción a su falta. A partir de aquí se ha introducido la subordinación de la falta para que tú mismo lo castigues por tu propia decisión. A pesar de que sólo esto no sea suficiente, por ejemplo el que los romanos entregaran a los numantinos a Mancio Hostilio, era necesario para la reparación de la mitad del daño. Ahora bien, contra la parte que ha producido el daño existirá el derecho de detención. ¿No es cierto también que existe el derecho de hipoteca, aunque no la tenga? Así es exactamente a no ser que renuncie yo expresamente a este derecho; porque, aunque te lo recompense, entiendo y casi creo que hay que recompensarte con la seguridad de la reparación. Pero qué puede decirse del derecho real, es decir, en mi caso o en el caso de aquello sobre lo que tengo derecho de hipoteca, o incluso cómo puede ser pedido por parte de un tercero. Absolutamente, de tal manera que no se le restituya su propio daño, si por casualidadd ha comprado algo procedente de un ladrón sin culpabilidad por su parte o de manera ignorante. Además, ni

creo, ni veo por esta razón, sobre todo si mi culpa resultara de abandonar, que deba devolverse todo una vez recibido lo mío, porque le produje un daño por mi culpa. Por consiguiente, tengo un derecho real precisamente hacia la cosa misma si no se perjudica a otro, ya que puede suceder que yo tenga sobre la cosa una cierta inclinación, cosa que no ha de serme arrebatada, y es suficiente que haya uno ajeno al daño, tal y como yo lo estoy. Si uno mismo es el culpable, él solo sufrirá el daño, pero sucederá de manera diferente si sabe que el objeto procede de un ladrón y no tiene intención de guardarlo, sino de conservarlo para mí, o también si ha comprado algo sin valor y que, por lo demás, no había de conservarlo, entonces ha de ser compartido el daño. En general, siempre que en el otro hay intención de poseerlo, es decir, siempre que *la pérdida* de algo se produzca con responsabilidad y cuando puedo saber que ése era un ladrón, a menos que haya algo que no pueda guardarse para conservarlo, asimismo aquello que no puede tener el valor del sentimiento, como por ejemplo son los líquidos puramente homogéneos o también los productos de la tierra; si alguien ha perdido por su culpa algo que era mío, se investiga si se posee con un verdadero valor sentimental o con un valor mío y personal, no por el valor general. Ojalá considere que no lo tiene, porque hay culpa al no prever el daño, pero no puede prever sino el daño común, ni soñar respecto del objeto un valor muy grande; en caso contrario hubiera tenido más preocupación. Pero quien produce un daño conscientemente queda sujeto al valor de la tasación.

Lo que sucede acerca de las consecuencias del problema: creo que hay que matizar si aquellas consecuencias, según mi opinión, habían de ser producidas y que el individuo se debía a mí, y si por casualidad y probablemente habían de producirse otras, pero equivalentes, al coincidir el valor en mí.

Si no habían de producirse, quizá el que tuvo algo produjo algo mejor, y es que yo no coincido con ellos en absoluto, sino que hay que extraer su valor de la repetición del hecho, es decir, que es preciso hacer que sea igual el daño y el provecho. Si ignorándolo especifico algo en una cosa extraña, entonces tendré derecho sobre el individuo, si he producido algo mejor en esa cosa. Además, si en la propia materia no hay un valor sentimental, como por ejemplo, si yo escribo en tu carta, siempre va a parar tu carta a mi problema. Si por el contrario se considera en ambos el mismo valor sentimental, o bien éste conservará lo que es para él el primer derecho de influencia o lo que es mayor. Estoy pensando en el que es mayor, siempre que sea análogo a aquel que es primero. Así pues, ni siquiera puede decirse que pienso en aquel que es primero, si son iguales; y en aquel que es mayor, si tienen la misma duración. Pienso en aquel para quien lo más es más que el que es primero o al contrario, si ni siquiera son iguales ni de la misma duración, porque no pueden valorarse entre sí mutuamente. Hay que añadir que ha de tenerse en cuenta la única razón del daño; ahora bien, si el daño es igual, creo que se prefiere el primero, porque su falta significa para éste el derecho de retención; y es que, en los demás casos semejantes, lo que es anterior en el tiempo es preferible en justicia. Es así en este caso porque en los demás casos semejantes todo ha de ser devuelto a un estado anterior.

Estas cosas acerca del derecho real se determinaron en la República romana de manera un poco diferente; así, por ejemplo, si el señor recibía su propiedad sin renuncia alguna, un comprador infortunado podía volverse atrás frente al vendedor. Esto no está mal del todo si solamente puede darse la vuelta atrás, aunque en pura justicia el arrepentimiento deba ser común a ambos, sin embargo está mal si el arrepentimiento significa para el Compra-

dor la pobreza o si con su apartamiento se le expulsa de lo que tiene. Por consiguiente, el Estado que redactó estas leyes debe ser la garantía de la indemnidad del Comprador. Esto es lo justo. Si coinciden varios vendedores, si la propiedad pasa por las manos de muchos, es preciso repartir el daño entre todos, porque no veo con qué derecho el que sea el último deba ser desgraciado en comparación con los demás; porque es de justicia que los hombres dependan lo menos posible de la suerte. Pero hay que intentar investigar todavía esto: si es de absoluta justicia que repare esto el que me produjo un daño sin culpa, de tal manera que pueda exigirlo incluso mediante la fuerza. Y considero esto porque se pretende que se suprima solamente en los casos comunes de azar. Así pues, si el azar es casi un enemigo con el que hemos de luchar, es injusto que solamente uno quiera estar fuera de la acción del azar. De igual modo es injusto, en la guerra que sobreviene a la ciudad, ser quienes están en su casa ociosos sin que quieran luchar y ser útiles en algo.

Hasta aquí hemos tratado cuándo alguien sin culpa por su parte produce un daño a otro; ahora vamos a ver cuándo alguien sin culpa por su parte pone en peligro la salud de otro; en este caso puede rechazarse incluso con su propia perdición. Ahora bien, si fui arrastrado una vez a esta situación en la que soy un desgraciado, por ejemplo, que sea yo quien, obligado o por su culpa o incluso sin ella, me he envenenado y que haya de morir; en este caso, si suponemos que DIOS no existe y que no hay una vida después de ésta, me está permitido hacer lo que me plazca, casi desesperadamente, y nadie que sea prudente puede hacer otra cosa contra mí, que no sea acelerar mi final, si ve que me arrastro frente a todos. Sin embargo, si me arrastro únicamente hacia aquel que me dañó sin su culpa, o incluso por su culpa, pero hasta la miseria, creo que en este caso los que sean juiciosos han de socorrerle. Sin embar-

go, si me arrastro hacia él pero no hasta la miseria, creo que quienes sean prudentes han de socorrerme, para exigirle la compensación que puede ofrecerme sin desgracia para él. Por lo demás, aquel que es feliz es de tal manera desgraciado que nadie puede dañarle más, y puede hacer cualquier cosa con justicia. Ahora bien, esta situación no se produce excepto en DIOS, que es absolutamente feliz, porque no existe un ser absolutamente desgraciado. Pero no me preocupo aquí de lo que existe o no existe, sino que reflexiono de manera abstracta.

Todo esto es lo que una persona puede exigir de otra por la fuerza *sin perjudicar a los prudentes*, sin temor a ofender al hombre prudente, o al menos a su descontento. Así pues, si alguien dijera que había un gigante inmortal a quien ni dañaban los venenos, ni podía perforarse su piel con proyectiles, no habría nadie que negara que actuaba injustamente, es decir, disarmónicamente, de tal manera que sus acciones con relación a los demás no podían agradar a nadie que fuera prudente; excepto si pretende su lucro con el daño de otros, pero no con su desgracia; pero de todo esto hemos de reflexionar más ampliamente. Cuán poco propio es de los hombres que no se atribuya alguna sensación a los animales, y un cierto razonamiento, casi como el mudo que es impensable que hable, y sin embargo no dudarían hacer desgraciadas a las bestias a causa de un disfrute mínimo para sí; y apenas alguien, exceptuando a unos pocos Pitagóricos, ha acusado a esto de injusticia desde la eternidad, matar animales por causa de nuestra gula, porque no tememos que se rebelen por esto contra nosotros. Pero hay que señalar que hay otra razón: que, si carecemos de miedo, todos buscamos la alabanza (porque el cuidado de la salud ha de anteponerse al de la alabanza, no anteponía los rumores a la salud, y por ello los Tiranos se preocupan poco mientras están exentos de esto, de ser odiados, puesto que dicen: *que odien mientras*

teman). Nadie deja de buscar esto, porque busca la armonía. La alabanza es un cierto eco de la armonía, es reflexión y acrecentamiento. Si DIOS no tuviera en el mundo criaturas racionales, habría la misma armonía, exceptuando únicamente el eco, y la misma belleza, exceptuando únicamente la reflexión y la oposición y la multiplicación. Por ello, la sabiduría divina exigía la existencia de Criaturas racionales en las que se multipliquen las cosas. Si hubiera una única mente, el mundo aparecería casi como en un espejo o en una dioptra o como en un cierto espacio colectivo propio de los rayos visuales. Por consiguiente, todo lo que creemos poder valorar bien o mal como nuestro, si somos prudentes con ello, lo satisfacemos. Confieso que exigirá ser potentísimo e inviolable y que puede tenerse cuanto sea el sumo bien, y en todo caso cuanto es posible, precisamente porque se da lo posible sin que haya un dolor ajeno justo, es decir, que no se rechace por la propia conciencia ni se rechace la opinión de los demás en uno mismo. Además, nos indignamos realmente de que nuestros criados opinen mal acerca de determinada acción, aunque sepamos que nunca han de atreverse a expresarla. Por consiguiente, nos duele este mismo descontento de los demás; y esto es propio de quien se deleita con alguna inclinación natural de la mente, con el amor de los demás y con la belleza propia. Reconozco que en ocasiones estas cosas quedan ofuscadas por otros afectos, y que por tanto habrán de realizarse menos imprudentemente.

¿Esto es verdadero? Quien niega lo justo entrega más armas a quien las tiene todas. Esto es absolutamente verdadero: que no se entrega todo durante más tiempo que mientras se niega lo justo, porque tan pronto como ha sido aniquilado o vencido, se interpone el derecho con relación a lo más importante lo mismo que lo que se debe; la lucha termina cuando el enemigo yace. Ahora bien, puedes poner

en duda esto si quien niega lo justo lo da todo. Imagínate que me debes cien, si puedo obligarte con otro medio distinto de la fuerza, me abstengo prudentemente de ella, pero no necesariamente a menos que haya alguien más importante que nos obligue. Quizá de igual manera interesa a los demás no recurrir a la fuerza, siempre que el asunto pueda terminarse de forma diferente, aunque no haya nadie más importante. Por consiguiente, tú no te opondrás con ningún derecho y los demás te defenderán con justicia, pero no de otra manera sino para hacerme responsable de algo de manera diferente, incluso de la caución, es decir, para reducirte al orden, y por supuesto no quiero compararme. A pesar de que se obtengan todas las demás cosas, sin embargo es preciso conseguir a partir del daño una satisfacción análoga. Así pues, en general quienes están dispuestos a darme lo que espero de otro pueden impedir con justicia mi violencia. Después, si hay que recurrir a la violencia, se necesita de nuevo y siempre mucha moderación. Así pues, si lucho por la obtención o por la retención de alguna cosa, no hay que hacer nada a partir de lo que se siga una desgracia; por ejemplo, si dos agricultores pleitean por un determinado asunto, si se cogen y se tiran mutuamente de los cabellos, y dejan de afligirse mutuamente con golpes; pero si en este caso destruyes mi propiedad y yo la tuya sin violencia alguna corporal, hasta este momento la lucha es moderada; pero, cuando se busca la desgracia del otro, es una guerra a muerte [4]; por ello, el primero que desenvaina el cuchillo o la espada en medio de las bofetadas mutuas es tenido como reo por unanimidad. Es semejante la lucha entre dos príncipes cuando se tiran mutuamente de los cabellos, es decir, cuando enfrentan a sus súbditos entre sí; ellos mismos no son tenidos en su patria como amigos. En estos

---

[4] En lugar de *internecinum* debería decir *internecivum*.

comportamientos hay algo parecido, si de algún modo en la lucha se manifiestan las obligaciones, si no se lucha sino cuando se encuentran armados mutuamente. De ello se sigue de nuevo que obra injustamente el primero de los antagonistas que puede defenderse de la violencia con las armas, el que las utiliza entre antagonistas desiguales; por ello, obra siempre injustamente el primero que introdujo el arma ofensiva, y es más injusto aún el que pudiera luchar con otras armas y utiliza armas arrojadizas, que pueden preverse menos.

Más aún, quienes pueden precaverse de las cosas ocultas y que, además, pueden preverse con mayor dificultad, así por ejemplo el primero que saca el arma sin avisar, el primero que permite atacar contra el enemigo a los incendiarios y envenadores; de igual manera sucede con las cosas que son más dañinas y que no sólo vencen, sino que incluso causan la ruina, como por ejemplo las flechas envenenadas; todas estas cosas se comienzan injustamente, excepto cuando hay peligro de que suceda con mayor probabilidad de otra manera. Por ello, los demás tienen derecho a castigar al que se equivoca en este sentido, aunque para él sea justa la causa de la guerra con tal que la parte contraria tenga la tentación de castigar. Ahora bien, con este derecho se mezclan todos los demás con un daño que no se les ha causado, porque el asunto se refiere al ejemplo y a la seguridad común. Finalmente, si hay algún hombre o algún Concilio tan valiente que pueda garantizar la seguridad a todos, y que incluso haga feliz, puede en justicia obligar a los demás, y debe ser ayudado por todos a la consecución de la felicidad común. Incluso mejor, quienes sean tan fuertes que hayan de ser vencedores aun más allá de la discusión, empujan justamente a los demás hacia lo que pueden garantizar de nuevo, es decir, a hacer lo que es bueno en sí mismo para el universo. Pero hemos de volver sobre esto con mayor profundidad.

Me pregunto si tengo derecho a impedir el provecho de alguien para proporcionárselo a otro. Creo que es lícito porque está permitido por razón de mi utilidad, pero no ciertamente por causa de la utilidad de nadie. Ahora bien, ¿tengo el derecho de procurar tu daño por causa del provecho ajeno? No, porque ni siquiera es a causa de mi provecho. Me pregunto si es lícito hacerte daño para evitar el daño ajeno; e igualmente si me está permitido redimir con tu desgracia la de otro. (Porque no dudo de que sea lícito redimir con tu daño la desgracia de otro.) Esta cuestión se queda para una mejor oportunidad. Supongamos que dos personas están en peligro de sumergirse en el agua, que ambas no pueden ser salvadas y que puede salvarse a una, ¿acaso no está en manos de mi libertad favorecer a una y abandonar a otra? [5], ¿se tiene como abandonada si se salva por casualidad?, ¿por qué se preocupa por mí? Realmente no tendrá razón alguna para que me ame, ni tampoco para que me odie. Por tanto, creo que aquí está el deber de la recompensa y de la equidad: en estricta justicia, nada puede ser exigido por uno de los dos a menos que hayan sido abandonados ambos. Ciertamente, si alguien me abandona sin justificación alguna cuando puede socorrerme sin peligro alguno para él, puedo actuar contra él; aun en el caso de que haya podido salvarme con cierto daño para él pero sin su desgracia. Puedo igualmente obrar contra aquel que, a pesar de haber podido, no ha salvado mi problema, aun no habiendo daño para él. En mi opinión, nadie se abstendrá de salvar mi problema al faltar su lucro. Ahora bien, si coinciden dos que han de ser salvados, si se supone que debo salvar a uno, indudablemente deberé salvar también al otro. ¿Acaso debo confiar

---

[5] **En las páginas siguientes hay un gran cantidad de oraciones interrogativas directas, que carecen del signo de interrogación en el texto latino original.**

en la suerte? Y, si no da tiempo, ¿debo confiar, por así decirlo, en el primer impulso? En este caso, ¿la situación no se inclina a favor del amigo? Yo creo que sí. Me pregunto si en justicia es lícito pasar por alto la situación más conveniente, si es lícito llegar a la remoción sin razón alguna; si es lícito abandonar sin razón alguna al que está agarrado y socorrer a otro a causa de sus ruegos. Ciertamente estas cuestiones son de una gran importancia, y, que yo sepa, no son fáciles. De entre los que nadan muy bien, todos ellos pueden manifestarse en este ejemplo. ¿Sirvió la circunstancia para el amigo, al reclamar Calcas con insistencia un sacrificio? Ciertamente parece que los griegos, que no raptaron a la hija de Agamenón junto con las hijas de los demás patricios, y la suerte recayó en Ifigenia, lo comprendieron de manera diferente. La cuestión está en si hay diferencia entre producir un daño o no hacerlo desaparecer; si cojo a mi padre que nada junto con otro cuando está en peligro de ahogarse, o a mi hermano, o a un amigo, o, por último, a alguien conocido, ¿lo sacaré más rectamente al abandonar al otro? El problema es si ha de preferirse al hombre bueno frente al malo, al sabio frente al ignorante. Si no se ha hecho nada, la cuestión está en si existe el derecho de reclamar por el que ha sido injustamente abandonado. ¿No se indignará la persona conocida si ha sido abandonada, una vez salvado el desconocido? Ciertamente hay cuestiones de este género más difíciles que las que se ven a primera vista. Parece que es justo elegir al mejor, e igualmente al más útil en general, por ejemplo al que tenga muchos hijos cercanos a la muerte sin una ayuda, frente al viudo y al ocioso. Lo mismo sucede con aquel con el que pierde mucho el Estado, por ejemplo un rehén, y lo mismo sucede con quien puede venderse a un precio alto. Ahora bien, dudo de si esto debe ser un elemento de cálculo; más aún, dudo de si puede desaparecer mi propio aprovechamiento del

dinero o si puedo hacer desaparecer al rico que casi ha de distinguirse más a causa del pobre. El problema no es pequeño cuando se trata de la vida y de la salud, ya sea de éste o de aquél; qué sucede cuando se trata del padre, de un amigo íntimo, del señor o del que gobierna; qué ocurre si éste choca con el amigo, o si mi príncipe choca con mi amigo, si hay que ir en socorro de uno de los dos; qué sucede si coinciden mi padre con mi amigo; qué proporción ha de tenerse de la gratitud; si no ha de estimarse nada como una cosa tan importante, sino que ha de confiarse a la suerte o al destino; si hemos de confiarla a la suerte y al destino, pero, eso sí, al establecido en la propia cosa. Por ejemplo, es más fácil que la ayuda haya de llegar a éste que nos ayuda en primer lugar; podemos hacerlo y lo haremos porque viene en nuestro socorro. Por otra parte, si hay dos que son serviciales, y uno de ellos salta sobre mí primero, aunque tal vez sea indigno, ¿ha de ser rechazado cruelmente?

Me pregunto si por ello la fuerza corporal es algo malo, si liberará en vano a su hombre y si la debilidad perjudicará al sabio. Esto habría de ser admitido si el asunto va acompañado de Elementos irracionales, pero no cuando acompañe a hombres que hagan uso de la razón. Imagínate que un rey no puede ser liberado sino con la muerte de un súbdito; que por su costado haya de traspasar una flecha hasta el enemigo, para poder determinar el peligro. Me pregunto qué sucede si he de establecer un puente a través de los cuerpos de los heridos para liberar al Rey, a mi padre, a un amigo o a un benefactor; y es preciso concluir algo. Ha de elegirse a aquél cuya ruina esté unida a la ruina de muchos; y es análoga la razón acerca de la desgracia. Imagínate que tengo un remedio contra la gota, pero que en el momento en que se haya agotado no pueda reponerse, ¿a quién debo dársela? Si yo mismo padezco de gota, deberé ser el preferido siempre, aun-

que algunos me lo arrebaten justamente; en una palabra, que estando en una nave, si únicamente fuera yo quien tuviera víveres suficientes y no hubiera forma de avanzar, podría alimentarme hasta que por casualidad se llegara a puerto. Ahora bien, si algunos se enteran, exigirán con justicia su participación antes de morir. Además, así y en estas circunstancias, en ambos casos la necesidad provoca una guerra justa. Sea lo que sea, no dudo de que yo pueda elegir a aquel a quien socorrer en primer lugar, pero a partir de un cálculo [6]. Así pues, elige, en comparación con todos los demás, a aquel que se mantiene con vida, después a alguien de entre los otros, y así cuanto se pueda, sobre todo si son bienes comunes. Al unir el padre al hijo se pospone [7] el principio en el que se fundamenta la salud pública. Pero, si se ha omitido esto, no habrá razón por la que se convierta indignamente en salvaje, aunque le resulte igualmente estimado el agricultor y el Filósofo, y aunque sea igualmente injusto pedirte que pospongas tu salud a la mía, y será sencillamente injusto pedir a cualquiera que anteponga mi salud a la de otro. Qué sucede si él me debe su salud lo mismo que un hijo se la debe a su padre; pienso que tampoco en ese caso sea una acción mía. Pero es preciso hacer alguna distinción. Así pues, pienso que el que está al frente de la protección de la caballería castiga al que se ha lanzado contra él porque puede castigar al que se ha lanzado contra otros. Por ello, el padre, a menos que tenga el derecho de castigar de otra manera, no castigará correctamente a un hijo que prefirió a un extraño frente a él; el Rey, sin embargo, lo castigará. Por lo que respecta a la desgracia, hay que decir lo mismo que respecto del daño, que me está permitido redimir tu daño frente

---

[6] *...sed ex ratione.*

[7] La construcción latina de esta oración es incorrecta y extraña.

al daño ajeno; por ejemplo, tal y como dije, si los siervos o los animales de Titio y de Cayo están en peligro de ahogarse, salvaré a cualquiera de los dos. No obstante, es algo conocido que se actúe a favor de un amigo y contra otro amigo, es decir, contra el que recibió los beneficios, en tanto en cuanto yo me he cedido mi propio lucro o soy víctima de un daño por su causa, siempre que no se conserve la amistad. En cuanto a esto, hay que señalar que los pactos son algo así como una pequeña amistad, y que la reunión de todos los bienes tiene mucho en común con la verdadera amistad. En efecto, una vez destruida la verdadera amistad, que cada uno reciba lo que produjo, porque ni siquiera ha sido compartida la propiedad, a menos que se haya hecho expresamente. Ahora bien, si se produce una acción con posterioridad a lo que interviene y no está libre, estará en efecto de la misma manera que si los bienes estuviesen mezclados. Por consiguiente, si el que me debe su amistad no me la ha negado, actúo siempre a favor de él. Por tanto, actúa así incluso mi padre.

Es claro que hasta ahora se te ha permitido sobre todo suprimir la miseria, el daño y otras cosas; la cuestión es ahora si está permitido producirte un daño a ti antes que a otro, si se le ha de producir a uno de los dos. Supón que para salvarme se ha de construir un camino para la caballería a través de los cuerpos heridos: pienso lo mismo que he expuesto antes, que existe el derecho de elegir; incluso pienso que, si para evitar mi desgracia he amenazado a otro con su desgracia, no hay desgracia alguna para éste cuando ambos hemos eludido la acción. He aquí la limitación del derecho de guerra, justo para ambas partes. Pero es preciso introducir otro ejemplo: si, para suprimir la salvación de Titio, está permitido hacer caer a Cayo hasta la desgracia. Imagínate que Titio está en medio de los enemigos y que no está permitido tender un camino para su

salvación sino a través del cuerpo de Cayo, que, sin embargo, está lejos del peligro. Si está permitido arrojar a Cayo con una tabla para salvar a Titio, sobre todo si Titio me provoca con un beneficio monetario, en el caso de que en otra ocasión no pueda ser un remedio transportar a Cayo desde lejos, no creo que sea lícito. En lo relativo a la salud, no ha de tenerse en cuenta consideración monetaria alguna. Así pues, esto consiste en no preferir uno a otro en casos análogos, sino el inferior al superior [8]. Ahora bien, la suerte es desigual. Lo repito, a no ser que dependa de ello la salvación de muchos, a no ser que asimismo sea él el que se vengue de mí, a no ser que lo haga desaparecer. Sin embargo, dudo de si es lícito esto en el caso de mi padre, y es que es éste el caso en el que no es lícito asistir con justicia a quien luche justamente, porque ambos lo hacen justamente. Pero esto es algo casi diferente. Supongamos este otro caso: Titio y Cayo luchan desde una tabla en el agua, ¿es lícito socorrer a uno de los dos con un arma arrojadiza? Es semejante la razón de si es lícito rechazar a aquel que se agarra primero a la cuerda. Suponte que salta sobre la nave y que ésta no puede recoger a más, ¿es lícito echar fuera a un desgraciado para admitir a otro por cuya causa hemos llevado la nave? Así pues, me pregunto si ha sido obligado el transporte del otro, de tal manera que tenga el derecho de guerra o que el magistrado haya de amenazar con una pena, y entonces, como los dos tienen el derecho de guerra, habrá de ser elegido por mí quién prefiero que lo conserve, ya que en este caso no tendrá derecho ninguno de los dos. Ahora bien, si uno posee el derecho de guerra, el otro no lo posee. Pienso que debo arrebatárselo a aquel que no tiene suprimido el derecho de guerra. Ahora bien, ¿qué suce-

[8] «Jus naturae corruptae est obteri innocentem posse, qui fuga obstet [...]» (*De lege caritatis commentatio*, en GRUA, 633).

de si hay dos personas que poseen el derecho de guerra, por ejemplo mi amigo o mi padre, y el que salta sobre la nave? Ha de ayudarse siempre a quien tuvo primero el derecho de guerra. Es decir, al que puede obligarme justamente por sí mismo o por otra razón a ayudarle en la necesidad. ¿Debo ayudar en la necesidad al amigo, que incluso me hizo salir con violencia? Sí, realmente debo hacerlo. Por cierto, si no hay Estado alguno en el que actuar y, sin embargo, los demás hombres han de decidir lo mismo, el derecho es el mismo. Hay distinción de igual manera, porque lo que es igual no procede del prudente, sino que en el Estado ha de ser igualado con el deber; es decir, solamente cuando esto ha de ser deseado por todos de nuevo y en justicia. Por consiguiente, el amigo que me hizo salir, si no ha sido hecho desaparecer, tiene el derecho de exigir que yo lo libere. Tiene derecho, si no hizo desaparecer a otro; pero, si el otro era, por ejemplo, un desconocido a quien yo no debo nada, ¿lo haré desaparecer justamente? Justamente no, porque pienso que esto es una manifestación de mala intención hacia el amigo. Es un signo de ánimo hostil para con el amigo, de que es despreciado, pero no lo es para el desconocido. Luego el signo de ánimo hostil da origen al derecho de guerra. Sucede en esta misma proporción con relación al padre o al rey; pero todavía falta por contestar si, cuando dos luchan mutuamente por su vida, ambos con derecho, como por ejemplo desde la tabla, es lícito atravesar desde lejos a uno de los dos para hacerle desaparecer. Si se le hace desaparecer, tiene el derecho de guerra contra mí, y no es lícito a menos que sea el que posee el derecho de guerra contra mí, si es despreciado estando en peligro su vida, cuando puede conservarla sin mi peligro. Sin embargo, puede suceder algo muy diferente, puesto que si tengo que temer el peligro de mi vida procedente del que ha de ser atravesado, o de sus amigos, aunque no sea justa-

mente, cesa la obligación debida para con el amigo. ¿Qué sucede si dos luchan de tal manera que ha de resultar que, si se les deja, ninguno de los dos se mantendrá vivo, y, por ejemplo, que únicamente puede mantenerse vivo uno, y que cualquiera quiere ser ese uno? Creo que entonces existe el mismo derecho. Ahora bien, ¿qué sucede si no hay nadie que sea preferido? En este caso la suerte debe ser definitivamente el juez, pero no como el juicio de DIOS, sino para tener pureza de espíritu, ni siquiera para ser juez entre dos y sin consideración alguna; es decir, aunque el juez sea aquel a quien nadie puede enojar, o sea, la suerte. Efectivamente, para todos los demás jueces existe el derecho de castigo; y es que cualquier cosa que sea injusta produce el derecho de castigo.

Vayamos ahora a otros casos. Me pregunto si es lícito no precaverse del daño de uno solo para precaverse del daño de muchos. Ciertamente es así. Me pregunto si es lícito no prevenir la desgracia de uno solo para prevenir la de muchos. Ciertamente. Ahora bien, ¿qué sucede si alguien duda de si ha de preferir uno a otro, o de si ha de preferir a muchos? Realmente, si hay tres personas en peligro de muerte y no puede salvarse sino a dos, salvaré siempre al que debo en justicia en comparación con el otro, al que abandonaré a su suerte; pero ¿qué sucede si el asunto se ha dispuesto de tal manera que no puede salvarse aquel a quien en comparación con el otro se debe la vida, a menos que perezcan muchos por su causa? Pienso que hay que preferir a muchos que no son amigos a uno que es amigo. ¿Han de preferirse a otros dos, o diez o cien frente a mi padre? Ésta es una cuestión muy importante: si se supone que mi padre está en un error, no hay que respetarlo, aunque vaya a representar una revolución para el espíritu. Es importante que yo piense en esto: si la muerte de mi padre, que ha sido proporcionada por mí al estar ausente, es más importante que la

desgracia que les ha ocurrido a otros mil. Es justo que haya alguien que pueda defenderse en la asamblea del género humano, si se supone que es completamente sabio. Es justo también todo lo que, de existir, agradaría a DIOS, ya exista o no. ¿Acaso no debo redimir con mi propio daño el daño de otros mil? Ciertamente sí, si se salvan de la desgracia, pero no si se redime el daño de dos o tres. Hay que exponer otro caso: imaginemos mil cautivos a quienes han de serles quitados sus vestidos y cambiados por ropas andrajosas. Yo, que gozo de mucho favor ante el general vencedor, puedo evitar esto con el regalo de una gema; puedo hacer que se haga justa y prudentemente, y sin embargo no podré defender lo contrario en una asamblea del género humano o de todos los sabios, o en el mejor Estado universal; pero, si lo he omitido, no tienen ellos derecho de castigo sobre mí, a no ser que sea un castigo privativo o de vuelta atrás, aunque incluso no les sirva para nada. Si esta vuelta atrás ha sido determinada para conseguir la igualdad, de ello trataremos enseguida; pero continuemos: si es justo que yo con mi daño evite el de otras mil personas, cosa que en nada contribuye a la desgracia y a la felicidad del momento (porque esto mismo puede producir la desgracia, puede ser impedido por la felicidad que se posee, de tal manera que nadie esté obligado a renunciar a la felicidad poseída para quedarse en una situación intermedia a causa de la desgracia de otro), sin embargo no es justo que evite con mi desgracia la de los otros, aunque deba evitar con mi daño la felicidad de otros.

Nos cuestionamos ahora si es justo que yo anteponga la desgracia de mi padre a la de otras mil personas, o al menos a la de dos o a la de cien, cuando se hace uso de un sorites [9]. Supongamos que mi padre está en medio de los enemigos y que éstos

---

[9] Se refiere Leibniz al silogismo sofístico *sorites*.

han de matarlo con un gran suplicio, a menos que les entregue a otros cien para ser torturados. Dime, por favor, lo que debo hacer. Pero, propongamos otro caso, porque una cosa es entregar y otra abandonar. Lo repito, supongamos que el enemigo me deja optar entre si prefiero que mi padre sea matado mediante la tortura o que lo sean otras cien personas distintas, y que si no elijo, sin sobrepasar el día siguiente (para que nadie diga que debo abstenerme de optar), ha de matar a todos. Creo que recuerdo que es más importante que debo ser hermano bajo el único padre DIOS, que hijo: excepto si se supone que estos cien merecen las torturas. ¿Qué sucede si merecen un castigo, pero no la tortura o la muerte? Además de esto, está el caso omitido anteriormente relativo al amigo; me pregunto, si dos estuvieran en peligro, si ha de ser más bien abandonado éste por cuya negligencia ocurre una desgracia. Realmente pienso que es cierto; éste es un caso de semejanza, pero entre mi padre y los otros cien no se da un caso de semejanza. Ahora bien, ¿qué ocurre con relación a estos dos casos? ¿Es lícito que yo prefiera a éstos frente a mi padre, o hay que mantenerse entre los diez? ¿Acaso los números forman parte del problema? Por último, ¿soy culpable de padecer que el brazo me sea arrancado para que otros vivan? ¿Soy culpable como para soportar un gran dolor, o una desgracia de un pequeño espacio de tiempo, para evitar no un proceso duradero de los demás, sino su proceso eterno? Pienso que soy culpable a partir de la equidad, que incluso puedo ser obligado por aquellos a quienes interesa la justicia en general, a fin de evitar su desgracia, pero que, sin embargo, yo no puedo obligar a las demás personas particulares. Ni siquiera puedo castigar a esos mismos cuando han desaparecido. Por consiguiente, aunque exista este gran dolor o esta desgracia de breve duración propios de la tortura de nuestro padre, no creo que pueda ser obliga-

do. Lo contrario tiene que ver con los demás. Por tanto, ¿qué debe suceder con mi amigo entre otras cien personas? Supongamos que debo evitarle al mismo amigo la felicidad o la desgracia, es lícito que lo elija en estricta justicia, precisamente porque no puedo ser obligado a un gran dolor de espíritu o a una desgracia de breve duración, y no es lícito a partir de la equidad. En una palabra, entonces la desgracia de breve duración se considera nula, como por ejemplo chocarse contra el suelo. Ahora bien, es propio de la justicia el que desde la desgracia se proceda contra la desgracia, y desde el daño contra el daño. No es simplemente justo el que pueda hacerse la guerra cuando puede resistirse justamente. Pero, por qué no puedo exigir u obligar a otro, para que sea útil, y no solamente para que produzca un daño; precisamente porque no puedo proporcionarle seguridad. Si alguien puede garantizar la seguridad a otro para evitar la desgracia y obtener la felicidad, puede exigirle cualquier cosa, incluso por la fuerza. Si es por la fuerza, destruyo la seguridad y, ¿acaso no he de ser castigado? Se ha de investigar a continuación y de manera precisa todo aquello que es justo, pero cuyo cumplimiento no puede exigirse.

La amistad me exige posponer mi provecho menor al tuyo mayor, mi daño menor al tuyo mayor, mi desgracia mayor a la tuya menor, y mi felicidad menor a la tuya mayor. Pero con ello no se produce la igualdad. Ahora bien, pienso en este caso, e incluso transijo en la medida en que espero ser generoso. No puedo ser obligado por ti a asegurarte una utilidad que no sea inofensiva para mí o incluso a asegurarme una utilidad provechosa; puedo ser obligado por ti a hacerme responsable de la necesidad. Éste es el principio de igualdad. Es justo soportar un daño con la certeza de recibir, es decir, es justo creer, porque es una utilidad inofensiva. Es más, es propio de la utilidad soportar una desgracia

pero con la certeza de evitar otra; y, así, creo que puedo ser obligado a asegurar un provecho inofensivo y útil, si se me preserva de la inofensividad. Por consiguiente, de ahí procede la equidad, cuando no puede precaverse a no ser con una delegación hecha en favor de DIOS, en quien, tal y como puede imputársele el castigo, también puede atribuírsele el premio. Ahora bien, si es claro que el provecho es inofensivo, precisamente por ello no me detengo a responder de él, si por lo demás no estoy seguro de la intención del otro. Es cierto que lo justo es agradable no sólo por su necesidad, sino incluso por razón de su utilidad, aunque alguien la haya eliminado o haya intentado eliminarla; por consiguiente, es agradable incluso si alguien no ayuda, aun pudiendo hacerlo, porque incluso en este caso lo es por razón no de la necesidad, sino de la utilidad. Parece que ni siquiera es necesaria una garantía para exigir una utilidad inofensiva, a menos que pueda dudarse de que es inofensiva. Si debe cesar mi provecho o debe soportarse un daño a causa de tu utilidad, se me ha de garantizar una seguridad acerca de su bondad justa. Por tanto, puede ser exigido por mí un dolor, si es claro que ha de ser rechazado un dolor mayor o que se me ha de ofrecer la felicidad. Tanto la obediencia de los Ciudadanos como la piedad se apoyan en este fundamento. Así pues, puesto que, tal y como ya he dicho, el que pueda garantizar mi seguridad puede justamente obligarme; por ello en la ciudad, hasta donde puedo tener segura mi vida, tiendo a prescindir de algunas protecciones de la salud por orden de la propia ciudad. Además, por orden de quien puede comprometerse con mi felicidad tiendo a abandonar todo lo demás: ayudas e instrumentos de felicidad. Por consiguiente, tiendo a denunciar todas las cosas en general ante quien garantiza que estaré seguro de mi felicidad; y este ser es DIOS. De ahí que se enfrente a la ciudad cuando pretenda mi desgracia, o que suprima la ayuda de

la felicidad que no puede garantizar el porvenir de otro lugar. Así pues, puede eliminar la felicidad el hecho de que no me garantice que vaya a estar seguro frente a la desgracia. Por ello, aunque la ciudad me condene a morir, yo me resisto justamente, a menos que haya alguna otra razón más allá de la muerte.

Por lo que se refiere a DIOS, es algo maravilloso, porque es el único que no necesita garantía alguna, pero por su propia naturaleza se preocupa de nosotros. Así pues, si nosotros queremos, en tanto que es sabio quiere y en tanto que es omnipotente puede hacernos felices. De ahí que haya de hacerse todo lo que le agrada. Le agrada lo que concierne a la Armonía de las cosas, ya que le agrada la armonía particular de las mentes, de tal manera que una mente confusa no puede volverse armónica sino mediante el castigo. Es propio de la equidad todo lo que es justo, si DIOS existe [10], y eso mismo es propio de la piedad, una vez supuesto que DIOS existe. Por ello, si DIOS, o la razón, ordenara la muerte o tantos suplicios cuantos puedan soportarse (confieso que desconozco hasta donde llegan las fuerzas humanas en este caso), es decir, el mayor bien para el universo, ha de tenerse como cierto que es justo. En la ciudad se da la previsión en relación con el jefe, es decir, se le ha de obedecer en todo, a no ser que sea evidente que sea afectada nuestra felicidad o esté muy próxima nuestra desgracia. Ahora bien, entre quienes reconocen a DIOS, la ciudad del mundo es una, las demás le están subordinadas, al no ser lícito enfrentarse a la Ciudad a menos que se sepa con certeza apreciar el mayor bien del univer-

---

[10] Leibniz construye esta oración condicional con el verbo en pretérito imperfecto de subjuntivo («si DEUS esset»), denotando un matiz de irrealidad en el presente respecto de la existencia de Dios; por ello podemos pensar que o es un texto ambiguo, uno más de los que tanto abundan en Leibniz, o que se ha equivocado en la construcción latina.

so, o sea, lo que agrada a DIOS; porque, si se sabe muy raramente que es cierto, muy raramente puede enfrentarse a la ciudad; lo mismo que no se ha de oponer resistencia al delegado, a menos que sepa que pretende cosas diferentes. Grocio y Arniseus escribieron sobre el derecho de gentes y contra el poder absoluto como algo que es siempre irresistible, pero no sé si pueden defenderse estas cosas.

Es un problema importante saber si es lícito recobrar algo propio poseído por otro y a escondidas de él mismo. Creo que no, a menos que no pueda esperarse más tiempo sin daño alguno. Supongamos que veo que la cosa va a desaparecer si no la recobro; la recobraré siempre, porque en caso contrario sólo me quedará la demanda judicial; pero cuánto mejor es poseer la cosa hasta tal punto que, pueda quejarse, si, tal y como puede suceder, está exento de culpa. Supongamos que una cosa, que ha sido olvidada, ha sido robada por los enemigos; el problema, intacto, nos remite a la cuestión de mi utilidad para otro, y, si en absoluto me interesa, la dejaré a un lado para no ofender a alguien sin razón alguna, y es que ofender supone reprochar la imprudencia o la mala fe. Suceden ambas cosas. Ahora bien, esta razón parece bastante poco suficiente. Es más consistente, porque al llevarme la cosa privo a otro de su posesión; es decir, probablemente produzco un daño; así pues, aunque sea incierto que produzca un daño, he de abstenerme, sin embargo, de lo ajeno. ¿Qué clase de posesión se produce aquí? Ahora bien, si puedo lucrarme mientras tanto, intento justamente, porque existe daño, no interrumpir el provecho justamente a partir de mi situación, y entonces se ha de calcular más el daño que aparece que el proceso que se acaba. Por consiguiente, en el caso de que los daños coincidan, se ha de pronunciar a mi favor; es decir, he de llevarme la cosa que me debe. Se da una razón análoga en la valoración que se debe, pero no en el cuerpo,

porque puedo liberarme de un cierto cuerpo, y en la República romana estaba prohibido esto *l. ult. C. unde vi*, que, aunque tenga lugar hoy, habrá quienes la examinen. Además, pienso que ha de existir incluso en el Estado ideal, excepto una vez reconocida la limitación de la justicia. Sin embargo, si surge el daño, incluso en el Estado ideal habrá que renunciar a la acción de quitar. El Estado asegura al menos dos cosas: 1) un avance rápido, y 2) la indemnización a quienes son privados mediante las leyes del Estado relativas a la pobreza del deudor o con otras medidas. Por consiguiente, el Estado ideal puede determinar esto: que nadie utilice la fuerza contra otro de cualquier manera a causa de un simple daño, a no ser que el asunto sea inestimable e irreparable. Así pues, si por ejemplo poseyera algo descubierto como admirable y útil para el género humano, yo mismo había de recomponer lo que no hubiera sido abandonado, y, si hubiera alguien que me hace contemplar su propia ruina, actuaré en sentido contrario cuanto pueda, y ello incluso en el con todo derecho he denominado Estado.

Me pregunto si puedo matar a aquel del que sé que ha de ser condenado a una muerte eterna, antes de que yo permita ser matado [11]. Creo que puedo matar, si temo a alguien, y si temo que haya alguien en esta situación en la que haya que temer que sea peligroso comparecer ante DIOS. Ciertamente, es suficiente la menor sospecha acerca de la miseria y de la felicidad, y ni siquiera puede haber excesiva precaución. En verdad que en cuanto a lo que piensa *Grocio* en *I, 3, 3* que se ha de producir un daño en lugar de nada [12], y en cuanto a lo que se le produce

---

[11] «Scrupulus Grotii in lib. II, c. 25 n. 7, non teneri quem ad eripiendum invasum, si sine morte invasoris fieri non potest: nam ex parte invasoris maius esse periculum damni sempiterni» (*De lege caritatis commendatio*, en GRUA, 634).

[12] «[...] Occidi deberemus potius quam occidere, ego non du-

a aquel que por su propia culpa cae en esto, hay que contestar que es verdadero, si es un asunto relativo a su propio derecho. Pero la cuestión es propia del derecho divino del que se escapa el ciudadano. De lo contrario, si fuera cierto, por ejemplo por la revelación, que yo me he de salvar y que aquel se ha de condenar, no habrá que dudar de que yo debería preferir ser matado, a menos que esté claro que yo soy más útil que los animales, al poder ser testigo.

El imperio consiste en la unión de ciudades; o, también, en una ciudad que manda a la que obedecen otras, aunque, hablando con exactitud, no haya sido una; así pues, el imperio sería la reunión de ciudades federadas. Ahora bien, la ciudad es una multitud de personas que tiene una organización para garantizarse la seguridad a sí misma. Debe tener esta forma e incluso casi este acto, puesto que ni siquiera es suficiente con una promesa, si no concordaran de tal manera que tuvieran esta forma. Pero no es necesario que exista realmente, porque, mientras que esto no existe oficialmente, no es todavía una ciudad libre, ya que, aunque exista para unos pocos, en la ciudad, éstos serán libres cada uno por sí mismo, aunque, si no persuaden de esto a otros, suelen ser tenidos por enemigos. No es necesario que se dé en la asamblea inmediatamente, puesto que nada impide que haya clases sociales, aunque alguna de ellas sea independiente del concepto de Estado, y no hay ninguna que sea semejante. El Estado es la ciudad que, más allá de la organización propia de la seguridad, posee la forma de la *autarquía*, es decir, de ofrecer felicidad. *El gobierno* permanece en la seguridad; y esto es heril y despótico. En caso contrario, el Estado cuya estructura no es la propia de aquello que garantiza la seguridad al

---

bio» (H. Grocio, *op. cit.*, I, III, III, §1). Grocio fundamenta esta afirmación en Mt V, 39, en Rom XII, 19 y en Rom V, 8-10.

menos a la mayoría, está ya en este mismo momento destruido. Por ejemplo, el Estado turco [13] — [?] que asegura a la gente lo contrario — [?] [14].

No hay que dudar en absoluto de que unas ciudades son más perfectas e incluso están más reglamentadas que otras, porque la *Ciudad* es una sociedad para la seguridad, es decir, un conjunto de personas que viven en la creencia de procurarse seguridad mutuamente; y, si la seguridad es la improbabilidad de la miseria, a partir de ello y de su propia naturaleza se hace evidente que la ciudad se transforma en sus propias formas: en el conjunto de personas, en los hombres, en la desgracia, en la improbabilidad, en la creencia. Ahora bien, esto sucede una vez conducidos hasta sí misma de uno en uno. Quien tenga algo que ver con algo, por ejemplo con un cúmulo de bondad, aunque sea accidentalmente, y como los hombres viven no sólo en la creencia de la seguridad sino en la de otros bienes, cuyo grado máximo está en la mejor organización del Estado en la que viven en la creencia de quienes se aseguran la felicidad a sí mismos, lo hace desde fuera y en general de maneras diferentes. Entiendo aquí por organización el propio aspecto exterior; pero una cosa es el mejor Estado y otra la que tiene la forma del mejor Estado. El mejor es aquel en el que los hombres viven en felicidad, porque quienes viven felizmente viven en la creencia de la felicidad, y porque nadie que sea desconocedor de su felicidad

---

[13] En el momento de la escritura de *Elementa* reina en Turquía Mohamed IV (1648-1687), siendo visir Ahmad Köprülü (1661-1676), segundo visir de los Köprülü, que emprende nuevas guerras contra Austria y Venecia, y conquista Candía en 1669, fecha del comienzo de la redacción de los *Elementa* por Leibniz. El primero de los Köprülü (Mohamed Köprülü, 1656-1661) había tomado como tarea el sometimiento de los jenízaros, los bandoleros y los rebeldes, y la reorganización de la administración y del ejército.

[14] *Sic.*

es feliz. Así pues, es feliz quien se considera feliz, en tanto que se considera feliz. Ahora bien, esto es ajeno a la ciudad, si están en un estado de seguridad verdadera o aparentemente; porque la ciudad no se destruye una vez desaparecida la seguridad, si todavía no ha desaparecido en su opinión. Aunque sea dudoso si no tiene lugar aquí una vuelta atrás, para que, cuando sea conocida la situación, se crea que en ese momento ha desaparecido ya. Yo no lo creo. En otro lugar se ha tratado de la vuelta atrás, que tiene lugar en ciertas circunstancias y sin que haya un momento prefijado, etc. También se produce la variación a partir del tiempo o de la duración, aunque no pueda comenzarse, tal y como parece con relación al tiempo, ni siquiera con relación a la condición o a partir de la misma. En ocasiones existe imperfección en la propia organización de la ciudad, cosa que puede suceder de una doble manera, cuando no aparece la suficiencia de la fuerza para garantizar la seguridad o bien cuando no aparece la suficiencia de la voluntad. Por consiguiente, aunque la fuerza tenga una organización perfecta, si no aparece, me pregunto cómo puede desaparecer la ciudad en ese mismo instante, o también, si no se manifiesta, cómo puede faltar en la ciudad la mente, la voluntad, la deliberación y sobre todo la conclusión por parte de la voluntad, hasta tal punto que pueda desaparecer la ciudad justamente. Pero esto ocurre cuando no hay señal alguna de la voluntad; cuando no hay certeza alguna de la seguridad a menos que haya una voluntad decidida a asegurarla, y como ésta no puede existir en la multitud, es necesario para la perfección de la ciudad que exista una cierta voluntad segura y que además se considere como la voluntad de la ciudad. Ahora bien, tal y como pretendió el sabio Hobbes, esto no es necesario que exista en toda ciudad. Así pues, tomando como ejemplo a Polonio, en ocasiones no ha habido en ella interés alguno para conseguir un acuerdo; en el

propio imperio es análogo el interés, e incluso lo es dondequiera que hay un lugar para los acuerdos que llaman amistosos. Por ello, ni siquiera es universal lo que expresó Hobbes acerca de las sucesiones y de los demás derechos propios del máximo poder. Me pregunto, además, cómo ha sido entregado por el pueblo lo que es absoluto en el ejercicio del máximo poder, si el pueblo no se ha reservado el derecho de volver a ponerse de acuerdo, a menos que sea para un lugar y tiempo concretos; pero esto no se sigue con tal que el pueblo se reserve por completo el derecho de volver a ponerse de acuerdo. Y es que, aunque el pueblo no se lo haya reservado, y sin embargo vuelva a advocarlo, no se puede volver a anular, a menos que esto se determine desde el principio, tal y como se dice de Inglaterra. Por lo demás, si los acuerdos casuales se han dejado en manos de la muchedumbre, como sucede en Polonia con los Rokos, incluso de esta manera le está reservado el poder máximo. Ahora bien, reconozco que estas Repúblicas son muy imperfectas por su inferior grado de seguridad. Por ello, como en justicia y a través de una demostración general alguien puede obligar a otro a la obediencia absoluta de quien puede preocuparse de su seguridad, el rey o el senado cambiarán en justicia la organización en la ciudad, si tuvieran el poder suficiente como para llevarlo a cabo y dar garantías sin un mal mayor. Sin embargo, es muy raramente posible que puedan hacer esto a causa de tantas condiciones, de ahí que raramente sucede que se cambien con justicia las formas anteriores.

Es preciso pensar de nuevo algo con relación a la utilidad sin daño. He dicho anteriormente que me detenía ante la utilidad sin daño, como por ejemplo ante el resplandor que procede de la luz. De esta manera, me detengo razonablemente, si soy cauto, en algo tan importante. Ahora bien, es preciso pensar que en esto mismo hay una utilidad noci-

va, porque con ella se puede obtener y expresar algo que es reclamado con el mismo derecho. Por tanto, si me detengo razonablemente cuando hay alguien que se dispone a encender una luz con mi luz, si tengo razón para creer incluso que ha de asegurarme tanta utilidad cuanta yo le asegure a él mismo. Así pues, por ejemplo, en este caso el valor de la cosa no es un valor general, sino que debe considerarse el valor propio del sentimiento, es decir, debe no privársele de cuanto tenga él en la luz. No me detengo indefinidamente para asegurar una utilidad a otro que me resulte inofensiva, a menos que él mismo se haya preocupado de mí indefinidamente con relación a ella, es decir, no cuanto yo puedo, sino cuanto él puede. Así pues, únicamente hay que preocuparse de la voluntad; porque la benevolencia se debe solamente a la benevolencia. Pero hasta que no se es cauto indefinidamente no depende la cosa de la benevolencia, sino de la indemnidad. Ahora bien, sucede que este daño aprovecha no a quien ha de valorar; es decir, que aquel que puede ser mi enemigo se vuelva más fuerte al no recibir nada. Si alguien tiene él solo el arte de estimular la llama, éste, hablando en general, no podría ser obligado a enseñar a nadie, a no ser desde la perspectiva de asegurarle la felicidad (de ahí que ni siquiera en una circunstancia distinta los grandes maestros pueden ser obligados con justicia por la República a dejar al descubierto sus conocimientos, a menos que les asegure la felicidad), o, si el asunto concierne a la felicidad o a la salud pública, se intenta hacer cuanto se pueda asegurar, aunque en este caso le obliguen justamente y él se resista también justamente. Hay un texto de Ulpiano que trata sobre esto, en el que alguien cambió su yegua por el caballo de una persona ignorante; como la acción se establece con el dueño del caballo, tiene muchísimo de equidad, ya que ni debo lucrarme con la suspensión del provecho ajeno debido en favor del mío propio, ni debe

suceder que alguien tenga más a causa del error ajeno y el otro tenga menos.

Es injusto estar borracho, porque contra los borrachos se produce la acción de un daño no realizado, y porque han de perjudicarse casi con seguridad. En una palabra, no se produce contra aquel que se pusiera furioso, como un *hombre lobo*.

Es famosa la historia del Mercader que despreció un ganso disecado y regalado para él por un Judío y que se lo entregó a un criado suyo, que era un hombre muy pobre. El criado encontró dentro de él una obra de oro y se lo calló. El Judío que con este tipo de regalo había querido agradar al mercader, sorprendido de que no se le informara y de que no se lo agradeciera, se dirigió a este hombre y le preguntó qué sabor tenía el ganso. Aquél, que era semejante a quien desprecia, dijo que se lo había dado a un criado suyo. Pero entonces, informado por el Judío de la riqueza de las vísceras, y estando todo él fuera de sí, corrió, se indignó, vociferó y reclamó el oro. El otro se defendió con la donación y buscó el derecho que le asistía. Yo no dudo en absoluto de que haya que pronunciarse en favor del mercader, porque quien regala un ganso no regala lo que no pertenece al ganso. Si hubiera habido dentro una platería, como por ejemplo sucedió con la Gallina de Esopo [15] que ponía huevos de oro, no habría un mercader que se quejara. En este momento, cualquiera ve el ganso regalado, cuya parte no es de oro por sí misma ni se corresponde con la finalidad con la que fue regalado, y que haya de ser devorado; puesto que, con relación a otro relleno, el asunto discurriría de manera diferente. Ahora bien, si medito el asunto cuidadosamente, pienso que no se posee algo a partir del regalo de quien da algo que sobrepasa su intención, y tampoco si mediase un descuido. Así pues, lo admito, aquello no

[15] Se refiere a la fábula de Esopo titulada ὄρνις κρυσοτόκος.

le sucede siempre, sino cuando el daño es total, sin que haya lucro ajeno alguno. Por ello, si alguien ha sido engañado al recoger algo, se producirá su anulación por una razón precisa, a no ser que en estos asuntos se produzca algo así como un golpe de suerte y se dispute como entre los mercaderes, casi como al comprar y al vender. En efecto, cuando la compra está expuesta al azar, se ha de tener en cuenta la infelicidad, la de uno al entregarlo y la de otro al alegrarse en vano; y, respecto de esto, es algo que es claro con relación al vicio y a la incertidumbre.

El monarca, en un reino hereditario, debe ofrecer seguridad al pueblo en torno a la educación de su hijo, porque ni siquiera es suficiente con que él mismo sea sabio, sino que ha de esperarse lo mejor. Éste fue el error del filósofo Antonino, que dejó al Estado en manos de Cómodo, que se asemejaba más a una bestia que a un hombre.

Las leyes romanas equiparan al poseedor de buena fe con el usufructuario, a pesar de que estén en contradicción, y yo opino eso mismo, pero con la siguiente añadidura, mientras que no se haga más rico contra la conveniencia del señor; pero añade esto además: si ni siquiera es culpable. Si es culpable, pero no es astuto, ha de ser soportado por él todo el dolor que se basa en el valor general de la cosa, es decir, lo que podía preverse, mientras no se haga más rico a costa de su daño. Esto no significa propiamente que se haga más rico, que obtenga el provecho que yo iba a obtener de otra manera, sino que, antes bien, es preciso señalar esto como un castigo, es decir, como un daño que está alejado de la valoración general con el mismo derecho con el que dijimos de los castigos que habían de compartirse. Supongamos que juego con un vidrio tuyo que está vacío, de tal forma que parece lleno de un aire muy intenso, cosa que yo no puedo prever. Se rompe el vidrio, y éste ha de ser juzgado por mí no con

un aire apretado sino como la mitad. Ahora bien, hay que señalar que en un asunto ajeno se tiene la mínima responsabilidad por término medio. Por consiguiente, imagina por ejemplo otro caso, que yo estoy juzgando un problema mío y que disminuyo de esta manera mi responsabilidad, se ha de pagar solamente el precio que sea el común a la cosa, y ambos soportaremos la responsabilidad restante. Me sorprendo de que los romanos no hayan distinguido al poseedor de buena fe de aquel que está desprovisto de astucia y que es inocente.

Me pregunto si me corresponde el provecho del poseedor de mala fe, obtenido a partir de una cosa mía y que yo había de conseguir con otra intención; y si no es indigno el que se aprovecha de esta manera, pero a quien no le falta otra responsabilidad. Por consiguiente, creo que en un Estado bien organizado el ladrón debe al dueño algo más que la restitución, si concurren otros muchos daños: ultraje, inseguridad y otras circunstancias de este género.

Creo que el poseedor de buena fe adquiere la propiedad de los beneficios, pero que no puede lucrarse de ellos, porque anteriormente no estaban en la naturaleza de las cosas y ni siquiera es claro que estén en la materia de aquello de lo que sería propio que estuvieran. Además, el nuevo alimento que sobreviene a partir del aire o de las exhalaciones subterráneas, a pesar de que sobrevenga a tu cosa, es sin embargo lo primero en el poder; de ahí que incluso sea mío. De ahí se sigue que el terreno se añade no al señor de la finca, sino a su poseedor, si es claro únicamente lo que se ha añadido. Por lo demás, en el caso de los beneficios sucede lo contrario, porque ha de tenerse en cuenta que la materia procede de la propiedad. Así es verdaderamente; y, sin embargo, es claro que se ha añadido otra cosa. Por consiguiente, se sigue la participación. Estos temas son sutiles. Afirman que nadie puede cambiar la causa de la posesión; y yo lo concedo, si

ésta ha sido recibida por otro. Ahora bien, qué sucede si considero que no se da derecho a partir de nada; que es universalmente verdadero, pues, aunque se adquiera a partir de nada, se mantendrá el título a su favor. Por consiguiente, yo quería esto: que nadie puede cambiar a su favor el sujeto de posesión, sino en el caso de que la cosa no sea de nadie. Me pregunto, por ejemplo, si habría poseído a Titio con el acuerdo de Cayo, su anterior poseedor, y si puedo comenzar a poseer a Cayo. Me pregunto, asimismo, si puedo poseer en favor mío una cosa que he descubierto, y que anteriormente había sido poseída por otro. Creo que no, puesto que, si no me engaño, adquirí la posesión. ¿Y acaso no puedo tomarla de nuevo? Puedo, pero en este caso la poseeré de mala fe, aunque sea poseedor de la cosa de buena fe. Y a partir de esto se deduce [...] [16].

Mejor aún, pienso que no es suficiente que se dé la condición de ser ocupante, que la cosa no sea de nadie, que sea tomada y que sea subyugada. Los seres inanimados pueden asegurarse y adaptarse al uso, los seres animados pueden sujetarse mediante ataduras o mediante el amor, e incluso pueden ser enseñados; ahora bien, de aquí surgen dificultades. Supongamos que me encuentro un campo sin cultivar, que lo inspecciono, lo cerco y hago público mi interés en retenerlo, me pregunto si es mío de tal manera que, aunque me haya alejado con la intención de volver enseguida, nadie puede entre tanto tomar posesión de él y hacerlo suyo. Verdaderamente, aquel que conociendo mi intención de volver me reemplace mientras tanto, será considerado por mi parte como un injurioso, pero no tanto a partir del daño producido o del provecho interrumpido —así pues, supongamos que hay en las proximidades bastantes campos, y además de los mejores—,

[16] Se interrumpe el texto.

cuanto a partir de la intención manifiesta de causar un daño. Ahora bien, qué sucede si este campo es extraordinario, me pregunto si no habrá en el otro mala intención. ¿Qué habrá entonces? ¿Acaso es mayor el valor del derecho al asegurarlo con vallas mejor que con palabras, cuando incluso las vallas pueden ser atravesadas? Yo no lo creería; por tanto, lo adquirido será propiedad. Del mismo modo, si miramos desde lejos, llevaré a la vez a los dos compañeros: o es del que lo tomó en primer lugar o del que lo vio primero. Es de aquel que lo tomó. ¿Qué sucede si uno lo vio y otro lo tomó? Interesa saber si con seguridad el otro lo había tomado a menos que se adelantara el compañero, porque en este caso es de quien lo ve. Sin embargo, si no ha sido suficiente para poseerlo con haberlo visto, y no adelantarse, entonces es común. Si ambos han dirigido su actuación a devolver la cosa a su propiedad, tanto el que la vio como quien la tomó, no podría hallarse la razón de cuánto contribuiría la razón para poseerla y cuánto la acción de coger. Si la cosa es únicamente de quien la coge, de ahí se sigue también que, si dos están pescando y uno empuja los peces hacia las redes [17] del otro, los peces serán únicamente de quien tenga la red con su mano. Si el compañero ha de verlo sin que haya controversia alguna, en absoluto ha de tenerse en cuenta la razón de la primera visión. ¿Qué sucede, si alguien no demuestra su visión? Se tendrá como mala, a no ser que se siga la captura; de ahí que silencie el hecho de que lo posea él solo y de que, por ello, exista el peligro de no poseer nada. Ahora bien, la discusión no se refiere únicamente a la visión, sino también a la observación, pero supongamos que dos hubieran de ver una cosa, y que uno de ellos hubiera de poner atención únicamente en la comodidad. Pero es mejor regresar al ejemplo del

---

[17] Mejor que *retra* debería decir *retia*.

campo. Si mientras estoy ausente tengo una manifiesta intención de volver, como el cambio de la voluntad es posible y se sabe que ni siquiera se puede intentar obtener por mí, y si además suponemos que se desconoce cuándo actuaré, ¿es correcto que el otro lo invada? Pienso que es correcto. ¿Qué sucede si he de volver enseguida, pero mientras tanto el otro ha de invadir el campo, a no ser que Titio penetre en la posesión? ¿El campo será de Titio? En absoluto. ¿Qué sucederá si quiso de esta manera llevar a cabo algún trabajo y guardarme vehementemente mi propiedad, y fueran inútiles sus acciones, bien por una fatalidad, bien porque yo la dejé escapar? ¿Tiene el derecho a intentar alcanzarlo de nuevo? Ésta es una cuestión que se refiere a la realización de trabajos. ¿Es suficiente que exista una intención probable incluso en el caso de una acción llevada a cabo de manera desgraciada? Creo que con esto no se corresponde acción alguna, aunque la compensación justa lo constituya el que sea rechazado el daño, al haberse soportado con buena voluntad. ¿Qué sucede si Titio consigue el campo mediante la fuerza, una vez expulsado el invasor?, ¿es suyo el campo? Puedo contestar que él considera que esto me lo debía. Ahora bien, en este caso vuelve la cuestión general de si los bienes abandonados a causa de la guerra y que han sido conseguidos por otro pertenecen a sus propietarios anteriores; o también, si ha de ser tenida en cuenta la valoración de la actividad, por ejemplo que, si es algo sabido que no ha podido ser recuperado por el propietario anterior, sea de quien lo coja, y, si es cierto, que sea del dueño anterior; si existen dudas, que sea de ambos, es decir, tal y como sucede cuando se produce un descubrimiento, pero esto último es duro. Así pues, en este caso, y precisamente porque existe duda, la presunción se produce en favor del dueño anterior, mientras que en el caso del descubrimiento aún no es de ambos; pero es preciso tener

una valoración del peligro no disminuido. Me pregunto qué sucederá si no existe peligro alguno no debilitado, pero a causa del azar alguien recobró algo perdido por otro, por ejemplo un ave del otro ha caído en sus redes; pienso que es del mismo modo, aunque no hayan sido extendidas las redes para este fin, y se haya caído de las ramas en el momento de ser preparada. Sin embargo, si se dice esto, será casi lo mismo que se diga de las cosas perdidas lo que se dice de las aves, que la mitad es de quien la encuentra. ¿Qué sucede si se ha perdido de tal manera que yo nunca he de recuperarlo por mí mismo y otro lo encuentra? Creo que, a pesar de todo, sigue siendo mía. En cambio, si alguien lo saca con trabajo y con gasto por su parte, creo que tiene el derecho de retenerlo mientras no se le compense por esto. Si fuera algo irrecompensable, le pertenecerá a menos que la cosa estuviera en tal estado que yo mismo hubiera podido encontrarla. ¿Qué sucede con el animal capturado por mí y perdido de nuevo? Me pregunto si sigue siendo mío; sigue siendo mío si fue hecho mío, pero parece que no sucedió así. ¿Por qué no, porque no ha regresado bajo mi poder? ¿Qué sucederá si otro me quita algo que fue tomado y retenido por mí? Deberá restituirlo en cualquier circunstancia. ¿Y qué sucede si lo transfiere a un tercero y yo se lo pido? Será mío. Lo será, pero mientras se tuviera como algo tomado por un enemigo, porque, si ha huido, será de quien lo coja. El problema es difícil.

Ulpiano, en el libro I, en el § cum arietes, si quad. paup. f. d., dice que, si el buey agresor pereciese, se acabaría la acción. Se pregunta si, partiendo del daño del cuadrúpedo, la acción se ajusta por completo al derecho natural, si el dueño no es responsable. ¿Por qué se pierde una cosa mía sin responsabilidad por mi parte? Pienso, por tanto, que, si el dueño tiene alguna responsabilidad, es responsable del daño independientemente de la cosa; y

que, si no la tiene, independientemente de la cosa, es responsable el que produce el daño, o sea con relación a nada. ¿No sucede de manera diferente en cuanto al siervo se refiere? Es claro aquí que se actúa contra el siervo si éste ha producido un daño. Por consiguiente, en este caso el señor puede quedarse sin responsabilidad por su parte. Por tanto, o se produce lo mismo en cualquier circunstancia como en el caso del siervo, o la acción se produce confusamente hacia aquello que produce un daño, o es preciso repartir el daño recíprocamente si uno ha padecido el daño proveniente de aquel que lo ha provocado sin responsabilidad alguna.

Alguna vez pensé que nadie actuaba sino con un cierto mejoramiento; o al menos que tendía a obrar con ciertos sacrificios; ahora pienso de manera diferente: que, aunque no haya empleado nada en esta acción, habría sucedido que ésta era mejor a causa del propio comienzo del descubrimiento o de la observación, o también habría sucedido que estas cosas eran mejores a causa de la felicidad o incluso a causa del ingenio. Por consiguiente, me pregunto si los españoles tienen adquirido el derecho con relación a toda América —y es que hay en ella cosas que encontraron y que subyugaron—, porque la norma es la siguiente: que, para poder disfrutar de algo, se convierte en dueño quien está en primer lugar en esta circunstancia, en la medida en que sea capaz el que está presente. Por ello, como los españoles fueron los primeros en llegar a América, si hubiese habido un triunfo seguro, nadie se hubiera opuesto a los vencedores, sino que se habrían opuesto a sus enemigos, y con justicia. Sin embargo, cuando es dudosa la suerte de la guerra, cualquiera tiene el derecho de atacar. Ahora bien, sucede de tal modo que ——[?] [18] vence sólo a los españoles, como si debiera vencer a los descubrido-

---

[18] *Sic.*

res. Los españoles no sólo descubrieron aquello, sino que ——[?] [19].

Es falso que se produzca acción alguna a partir de un pacto vacío, incluso a causa del derecho de Gentes y aunque se acepte públicamente de manera distinta. En caso contrario estaré engañado incluso a partir del derecho de gentes. Sin embargo, seré culpable a partir de un pacto vacío, primero en cualquier lugar que no pueda reproducir la causa a fin de que no se conserve, ya que en este caso parecerá que haga un ultraje y seré responsable de las injurias. Por ello, a partir de las promesas debe estar ausente en general la intención de engañar o se actúa no tanto para hacerse responsable cuanto para reparar una injuria; y esto hay que señalarlo de nuevo. Sin embargo, si he prometido algo y he estado seguro de tu promesa, serás responsable ante mí de lo que nos interesa, si no se ha cumplido la promesa por tu culpa; sin embargo, habrá que compartir la desgracia si falta la responsabilidad en ambos. Si me engañas en algo a causa de tu negligencia, y cuando no puede concebirse daño alguno, no se produce acción alguna; porque *en este asunto, y cuando no interesa nada de nadie, se produce incluso una negligencia importante sin que haya responsabilidad alguna.* Pero si ni en estos temas te engañas, interesa saber si en una cuestión tan importante buscas mi ultraje o mi tristeza y un cierto dolor. Es lo mismo. Además, quien me colma de un gran gozo, cuanto más me veje, más responsable será de las injurias. Por consiguiente, con razón Connanus y el profundísimo Aristóteles negaron ya hace tiempo que se dé la acción si no es a partir del *pacto,* es decir, de la conversación.

Es pecado mortal hacer lo que se considera sin temor que está más en relación con un todo perjudicial que con un todo útil. Pero me pregunto si están

[19] *Sic.*

en esta situación quienes piensan que DIOS no existe[20], y pienso que no son menos los que no tienen excusa alguna que los que devastan la obra del artífice y niegan su existencia; aunque, si el problema ha de ser explicado con más cuidado, puede dudarse de si existe un ateo verdadero, es decir, alguien que piense que no existe DIOS. Por el contrario, tal y como hemos expuesto en otra parte, el que piensa que existe algo, piensa que DIOS existe, es decir, que existe la razón de ser de las cosas, porque existir no es otra cosa que tener razón de ser.

Campanella, en el *cap. 2* de sus *temas morales*, llama santidad (me parece que ésta está en el afecto, tal y como la sabiduría está en la mente, y la llaman además Piedad) a la primera virtud que nos determinó hacia un mismo fin, o sea, la regla del amor de DIOS y que dice así: amar en el más alto grado. Ésta es la regla de nuestro amor, que amemos más a Dios, tal y como una parte de la mano afronta la muerte en lugar de toda ella, o también en lugar de la cabeza. En adelante amaremos más al alma que al cuerpo, y los bienes del alma más que los del cuerpo; a continuación amaremos más al cuerpo que a los bienes externos, y en estos casos se prefiere a los amigos antes que a aquéllos en tanto que forman parte de su misma especie, y con mayor motivo aún se prefiere a los padres, esposas e hijos, en tanto que forman parte de uno mismo. Sin embargo, no se posponen los bienes de los amigos, sino su provecho pequeño frente al provecho sustraído, o también los bienes de los amigos por encima del quíntuplo (por qué precisamente esto): me resignaré a perder uno si mi amigo gana cinco, y esto tanto en lo referente a los bienes del

---

[20] Leibniz, *Teodicea*, §§183 y 184; *Analyse*, en GRUA, 454-455; carta de Leibniz a Kestner, en GRUA, 691; DUT, IV, 3, 273 y 279. H. Grocio, *op. cit.*, prolegómenos, §11.

cuerpo como con relación a los de la fortuna o incluso a los del alma (pero sin tomar esto como universalmente verdadero).

En cualquier circunstancia es preferible la primera condición.

La buena suerte de uno cede ante el infortunio de otro. Por tanto, si yo perdiera algo por un infortunio y tú te lo encontraras a través de la suerte, seguirá siendo mío. Si perdiera algo por mi culpa y te lo encontraras por azar, ocurriría lo mismo, porque en mi cosa no hay responsabilidad alguna cuando no pertenece a nadie. Por el contrario, hay responsabilidad, y ésta puede ser perjudicial, cuando se domina a personas ignorantes; igualmente si yo he perdido algo mediante una desgracia y ha llegado a tus manos a través de tu inteligencia. Cuando la desgracia se produzca en ambos, la mía al haber perdido una cosa y la tuya al perder el producto de tu trabajo, me pregunto si diremos que esa cosa era común, o si yo era responsable para contigo del valor del trabajo.

Si yo he perdido algo por mi culpa y esto ha llegado a tus manos por azar, será mío, si no te ha producido daño alguno. Sin embargo, te deberé un cierto amor, es decir, el recuerdo del beneficio obtenido a partir de ti aunque propiamente no te deba gratitud, y sobre todo si la responsabilidad es mía más que si se ha interpuesto una gran desgracia, a pesar de que, si consideramos el daño que hay en el hecho de que ha sido despojado de esperanza, debe dársele algo, si aquel bien era un todo. Si a causa de una desgracia he perdido algo que ha llegado a tus manos mediante la astucia, es decir, si se ha producido junto con tu desgracia (puesto que será diferente si la responsabilidad es tuya), habrá que hacer que la desgracia no sea de ninguno de los dos en la medida en que se produzca con relación a uno, o sea, que cada uno recupere sus cosas: tú, el valor de tu trabajo y de tu dolor; yo, la cosa. Pero, de

esta manera, soy yo solo el que padece la desgracia, pues te lo pago todo, y tú no padeces infortunio alguno. Por consiguiente debo pagarte la mitad de tu daño. En cambio, si he perdido mediante mi responsabilidad algo que ha llegado a tus manos a través de una desgracia, debo responsabilizarme de toda tu desgracia. Si la responsabilidad es de ambos, se compartirá el daño en *proporción a los grados* de responsabilidad (¿acaso se manifestará únicamente el mayor?). Si he perdido algo con astucia, por así decirlo, o voluntariamente, supongamos que persigo a quienes lo hayan encontrado, seré responsable frente a ellos de lo que concierne a su desgracia, pero no en estas circunstancias respecto de la propia cosa, sino de otra manera.

Ahora bien, la cuestión es si esto debe tener un efecto retroactivo, de tal manera que no se valore el daño que se aleja de nuestra fortuna sino de nuestra prudencia. Y, de esta manera, es verdaderamente justo, sobre todo siempre que se interponga la desgracia de otro, pero ésta es una cuestión que merece una reflexión más profunda. Supongamos que un perro encontrado por mí lucha con uno comprado por ti, que, además, ambos valen lo mismo y que ambos mueren, me pregunto si se ha de permanecer mutuamente en paz como si ambos hubieran sido comprados, o si ha de valorarse mi perro en tanto menos en cuanto que ha dependido de mí en menor medida. Se ha preguntado qué se hará con los incendiarios del templo o también con aquellos que tenemos como don de quienes intentaron obtenerlo con su esfuerzo y su inteligencia. Creo que esto es diferente, porque ellos quieren poseernos y es para ellos como una injuria.

PODER		SABER	QUERER
Suerte	circunstancia	Prudencia	Honradez
desgracia		responsabilidad	maldad

Parece que a la hora de castigar tu desgracia hay que valorar mi necesidad; y en el momento de valorar tu responsabilidad hay que hacer también la valoración de la cosa; y en el momento de valorar tu engaño hay que valorar también mi utilidad. Por tanto, no te está permitido dañar al desgraciado, a no ser que intervenga la necesidad. Pero, si la necesidad de ninguno de los dos está afectada por la desgracia, es preciso que se valore la necesidad que se da en proporción a cada uno, de tal manera que la desgracia se considere que es mayor en la pobreza que en la riqueza. Incluso se previene de su valor bajo la forma de una parábola a Nathan David, que mató para los pobres a su única oveja. A partir de esto, al valorar la utilidad en el caso de un fraude que se ha producido, es evidente que se valora mucho más la necesidad.

La justicia es la prudencia en la valoración que hacemos de los bienes y de los males de los demás por razón de la consideración de nuestros bienes y de nuestros males, hecha por quienes son prudentes y poderosos. O, también, *la justicia* es la prudencia al hacer uso de nuestro poder con relación a los demás, al hacer uso los demás de su poder para con nosotros, por razón de la consideración de la prudencia. La justicia es la prudencia que tienen de deleitarse el sabio y el poderoso. La justicia es la prudencia de ayudar y de causar daño por razón del premio y del castigo.

El arte es el ejercicio de trabajar con instrumentos. *La virtud* y *el vicio* son el ejercicio de la voluntad; aquélla es el ejercicio de la potencia y ésta es el ejercicio de la voluntad. *La ciencia* es el ejercicio del entendimiento.

La ciencia es un conocimiento [21] cierto.

---

[21] *Notitia.*

El conocimiento [22] es la noción [23] que permanece o también la noción que se conserva en la memoria.

La opinión es el conocimiento de la probabilidad.

La sabiduría es la Ciencia del bien.

La juiciosidad [24] es la virtud [25] de juzgar o penetrar en el interior, y de descomponer en partes un problema planteado [26].

La sagacidad es la aptitud para descubrir, es decir, para comparar las cosas entre sí, para observar las semejanzas y las desemejanzas, para combinar y reunir; de tal manera que el juicio se apoya en las relaciones de unión, y el descubrimiento en las relaciones de semejanza.

La prudencia es la juiciosidad en torno a lo que es bueno o malo.

La virtud es la inclinación para obrar bien.

El vicio es la inclinación para obrar mal o, mejor, aquélla es la inclinación hacia el bien y éste [27] es la inclinación hacia el mal.

La virtud moral es la aptitud para querer.

La justicia es la aptitud para querer lo que es justo, o también, a la vista de la expresión de la virtud y porque es evidente que la virtud de querer bien procede de lo que se añade a lo justo, *la justicia* será la inclinación a querer lo que es justo.

Se debe definir la justicia a partir de la prudencia. Me pregunto si no es muy ambiguo, si suponemos que no existe DIOS. Será *justo* lo que puede

---

[22] *Notitia.*

[23] *Cognitio.*

[24] *Iudiciositas.*

[25] *Virtus.* Traducimos *virtus* unas veces por *virtud* y otras por *aptitud*, porque Leibniz utiliza este término en ambos sentidos.

[26] Nota marginal: «Tienen ingenio al escribir y al hablar quienes no son firmes, y son firmes quienes no son ingeniosos. Por ejemplo, Feldeno escribe con firmeza y no con ingenio. Hobbes lo hace de ambas maneras. La elocuencia de Cicerón tiene más de firmeza, la de Séneca, Tácito y Plinio tiene más de ingenio.»

[27] Leibniz se refiere a la virtud y al vicio.

esperarse impunemente, siempre que se defina la justicia a partir de la prudencia. Y, si la justicia no ha de ser definida a partir de la prudencia, ¿a partir de qué ha de hacerse?, ¿a partir del bien común?; de ello se seguirá que no será justo preferir salvarse uno frente a otros mil, y que, por tanto, alguno deberá ofrecerse a la condenación eterna para conseguir la salvación de los demás, cosa que, sin embargo, nadie ha sostenido que se haga en justicia. Por consiguiente, me pregunto si es justo lo que es necesario o lo que no es perjudicial para nadie, de tal manera que mi bien indemne es justo y en ese caso será igualmente justo el mal que sea necesario para mí. Justo es lo que no es injusto. *Injusto* es lo que es beneficioso que sea castigado públicamente. Me pregunto si es justo en mayor medida que el bien común se reparta entre las personas en una determinada proporción geométrica; o también si es justo que cada uno haga lo que desee pero a partir de lo universal; o también que cada uno se haga responsable frente a otro de lo que quiere que sea hecho por el otro en su favor, y que cada uno desee únicamente a partir del otro en la medida en que se ha preparado para ser responsable del mismo. Es justo lo siguiente: que no tenga yo necesidad de perjudicar a otro. Por consiguiente, con mi daño debo llegar en socorro de su necesidad. De lo contrario se concluirá que uno mismo quiere llegar en auxilio de sí mismo. Igualmente, debo serle útil con mi indemnidad, a fin de no dejar al descubierto un espíritu malintencionado. Ahora bien, ¿por qué han de repetirse entre nosotros las desgracias, una vez desaparecidas la miseria y la felicidad?

La justicia es un conato permanente en dirección hacia la felicidad común sin violar la felicidad propia.

La obligación es lo que ha de garantizar la felicidad ajena, para que a partir de ahí redunde en la nuestra; y esto es justo.

La equidad es la igualdad en la proporción de los bienes con la de los méritos. El mérito es en este caso el bien público unido al bien privado; de tal modo que la equidad es la igualdad de los bienes entre la mayoría y, una vez salvada su prolongación en general, puede considerarse como la mayor. A partir de esto, es claro que no puede someterse algo a la proporción con suficiente consistencia, no más de lo que se puede someter la virtud a la mediocridad. Como la medida del fin y de los afectos es única, como éstos no se resisten a la razón de los hombres y como ahí está indemne la felicidad para ellos mismos, procuren que los demás sean felices en la mayor medida posible.

12_3. ANOTACIONES CRÍTICAS 1670-1671 (?)

Aristóteles dispuso a todas las virtudes para dirigir una determinada pasión, y el lugar de la verdadera justicia lo encontró sólo en las cosas. Si lo examinas detenidamente, descubrirás que la justicia es la que modera el amor y el odio del hombre para con el hombre. Así pues, no debemos amar a alguien de forma que dañemos a otro; es preciso que no se haya odiado a uno más que a otro. Dos son las Reglas para moderar esta Pasión: 1) no dañar a nadie, 2) ser útil a ambos hasta que sea dañado uno. En la primera se funda la Justicia; en la segunda, la *Amistad* o la Equidad. Es lícito obstaculizar a quien me daña no sólo a mí, sino también a otro. Legalmente no puedo obligar a otras personas a realizar un juramento. Es lícito tomar precauciones frente a los que dan origen a sospechas.

Lo justo no queda definido con suficiente exactitud como lo útil para la mayoría [1], aunque sea lícito preferir la muerte de muchos a la mía. Justo es todo aquello que o es necesario o no es perjudicial para nadie. Lo justo es proporcional entre el amor a mí mismo y al prójimo.

---

[1] *Publice.*

Equitativo es lo útil para la mayoría hasta el límite de lo privadamente tolerable.

Injusto es lo perjudicial para la mayoría sin que exista una necesidad particular.

Justo es lo que no es injusto [2].

La noción más vulgar es la siguiente:

Justo es aquello de lo que los demás no pueden quejarse con razón. Por el contrario y desde el punto de vista del mal, si existe algún hombre que está envenenado ridículamente [3], los demás pueden quejarse de él, y además, si no hay otro remedio, pueden llegar a matarlo con toda justicia. Si alguien me amenaza furioso con una espada, lo mataré justamente.

Lo justo está en la intención.

Lo equitativo está en el objeto. Aunque una cosa sea hacer lo justo y otra hacer lo equitativo, etc. [4].

La justicia es la voluntad de hacer lo que es equitativo, precisamente porque es equitativo; es la virtud de amar o de la amistad.

Justo es lo que no es desigual.

Es *justo* quien no carece de equidad. Es decir, quien no pecó o quien reparó sus pecados.

La justificación es la igualación de la persona.

La equidad consiste solamente en conceder a los demás cuanto deseas razonablemente de ellos mismos.

Es *equitativo* lo que es conforme a la razón, en cuanto a la distribución de los bienes entre las personas.

Es *equitativo* que alguien conceda a otro tanto cuanto exija de otro para sí mismo.

Pero todo esto puede definirse en general con mucha dificultad. Es equitativo: 1) procurar a otro

---

[2] Esta definición coincide con la propuesta por H. Grocio (*op. cit.*, I, I, III, 1).

[3] *Incavibiliter.*

[4] *Sic.*

un bien que no sea perjudicial para uno mismo, 2) procurar lo necesario a otro, que sea tolerable para uno mismo o impedir la miseria de otro, una vez evitada la propia.

Es equitativo: procurar la felicidad a otro, una vez puesta a salvo la propia, e impedir la miseria ajena, habiendo evitado la propia.

Es equitativo también anteponer la utilidad de otro a la propia superfluidad, y la necesidad del prójimo a la propia utilidad.

Imaginemos que hay muchos en una sola embarcación, que uno solo tiene tal cantidad de una clase de víveres que es imposible que los consuma antes de que se pudran o de que se evaporen. Supongamos que algunos tienen lo necesario, pero que carecen de esta esplendidez. Afirmo, pues, que en este caso puede ser obligado con el común acuerdo a que entregue a los demás, en cuanto partícipes de sus deseos, parte de su superabundancia. Digo de común acuerdo porque no puede ser obligado nadie por personas particulares.

Imaginemos que algunos carecen de lo necesario; afirmo que en este caso, e incluso sin un común acuerdo, pueden ser obligados por parte de las personas particulares a participar de lo superfluo. Pero me pregunto si las personas particulares han de participar de todo lo sobrante en la medida en que es necesario para ellas, o en proporción a toda la nave.

El problema nos hace volver ahora a la siguiente cuestión: si a los demás les es lícito obtener lo necesario porque les es necesario, o si la ley humana y la divina pueden desposeer a alguien por un decreto, mediante cuyo acto ha de salvarse de un apuro; a esto hay que contestar que es lícito, una vez alejada la consideración de la piedad, y a partir de la simple equidad y de una precisa consideración de DIOS y de la vida futura.

Me pregunto si se exige el acuerdo de los demás o si se requiere el acuerdo de todos. Respondo que

se exige al menos el acuerdo de los más poderosos en el momento presente. Por tanto, si los demás se lo permiten a uno, éste actuará conforme a derecho. Y esto es así siempre que a causa de este problema no se origine una guerra, o una situación de guerra. Muchos Estados, o al menos muchas sociedades particulares, son como muchas naves que están en una misma escuadra; si alguien en su nave puede instituir tales situaciones, no necesita del consentimiento de los demás a no ser que se tema, que éstos hayan de ir a la guerra, una vez descubierta la situación. Si alguien resiste a causa de las suntuosidades, la guerra llegará hasta él en justicia. Llegará como llega el mal a los hombres, para castigarlos pero no a causa de las cosas, sino a causa de su espíritu, y ha de hacer lo peor incluso contra sus antepasados, por tanto ha de ser castigado, etc. [5], con relación al acuerdo de los demás. Se considera no necesario, a no ser en alguna ocasión desde causas extrínsecas.

No es lícito violar la estricta justicia por causa de la equidad, a no ser que haya una fundada esperanza de obtener la victoria, v.g.: no le está permitido a un solo mendigo atacar a un rico avaro y robarle; ni les está permitido a los campesinos arruinar a los ricos. Y, si pudieran existir cien mil campesinos inteligentes, no hay duda de que con toda seguridad se liberarían de su patente miseria si estuvieran seguros de no seguirse una miseria mayor que la que ha de esperarse por el capricho y el desorden de estos hombres.

Es equitativo que un hombre sea fiador de otro hombre, lo que no le concede el derecho de guerra. Así pues, el hombre no debe haber odiado a otro hombre, pero, habiendo dado un signo de odio, el derecho de guerra le permite resarcirse del daño incompleto. Odia quien sin daño alguno por su parte impide mi propio bien. El hombre no debe ser un

---

[5] *Sic.*

obstáculo para el hombre en las cosas necesarias, de lo contrario le ampara el derecho de guerra. Precisamente por eso, porque es justo para que cualquiera consiga lo necesario, lo ha de hacer mediante acciones tan grandes como se necesiten.

La equidad es la prudencia para administrar el bien y el mal.

La justicia es la prudencia para distribuir el mal, hasta donde sea lícito producir daño.

La amigabilidad [6] es la prudencia para distribuir el bien, al menos hasta donde debamos ser útiles.

La prudencia es el arte de vivir, o el arte de procurarse la felicidad.

El arte está compuesto de ciencia y de destreza.

(*La sabiduría* es la ciencia de la felicidad.)

La ciencia es un conocimiento cierto.

El conocimiento es un límite indeclarable y que es conocido por el sentido inmediato.

La certeza es la claridad de la verdad.

La claridad es el conocimiento de todas las partes de lo conocido.

La verdad es la existencia de una proposición.

La existencia es la sensibilidad de algo.

Algo es cualquier cosa que es cogitable.

La destreza es la prontitud y la rapidez de obrar cuando lo deseas.

La felicidad es un estado de placer sin dolor.

La miseria es un estado de dolor sin placer.

Placer [7] es lo que se desea por sí mismo.

Dolor es lo que se evita por sí mismo.

Bien es aquello que desea quien lo ha conocido profundamente.

Mal es aquello de lo que huye quien lo ha conocido profundamente.

Apetito es el conato [8] de sentir.

---

[6] *Amicabilitas.*
[7] *De affectibus*, en GRUA, 513; *Nuevos ensayos*, II, 20.
[8] *Conatus.*

La fuga es el conato de no sentir.

El conato [9] es el comienzo del movimiento.

(*Voluntad* [10] es la inclinación [11] de quien piensa algo.)

Conocer profundamente [12] es haber conocido con claridad o haber conocido todos los aspectos concernientes al problema.

Nos deleitamos con aquello cuya sensación es agradable.

Amamos aquello cuya felicidad nos resulta agradable.

Odiamos aquello cuya miseria nos resulta agradable.

La amistad es el estado de amor mutuo.

La enemistad es el estado de odio mutuo.

La rivalidad es el esfuerzo [13] contrario al esfuerzo de otro.

La lucha es la fuerza que se enfrenta a otra fuerza.

La fuerza es el esfuerzo [14] de un cuerpo contra otro cuerpo; es el esfuerzo por destrozar un cuerpo (por alejar un cuerpo, v.g.: destruir las murallas o empujar a un hombre).

La astucia suele hospedarse casi siempre en los criminales junto a todo conato injusto de quien planea el daño; por otra parte, la astucia es el conato por engañar.

Engañar es impedir el conocimiento de algo (es la astucia no sólo para fingir, sino incluso para ocultar).

Impedir es hacer que algo no se realice.

La hostilidad es una rivalidad universal.

La guerra es una contienda llevada a cabo me-

---

[9] *Conatus.*
[10] *De affectibus*, en GRUA, 513.
[11] *Conatus.*
[12] *Pernosse.*
[13] *Conatus.*
[14] *Conatus.*

diante la violencia general. Puede haber Hostilidad y Guerra sin odio y, por consiguiente, sin enemistad. Luchamos contra otro no a causa de nuestra mutua aversión, sino a causa de nuestra utilidad. Así, por ejemplo, luchamos contra las liebres a causa de nuestra utilidad. Respecto de los insectos, hay una cierta inocuidad a partir no solamente del odio, sino también de la aversión hacia la deformidad física; pero respecto de los hombres malvados, al igual que con los animales salvajes, hay una enemistad perpetua.

Ayudar es ser la causa del bien del otro.

Hacer daño es ser la causa del mal del prójimo.

Dañar es impedir el bien.

Aprovechar [15] es impedir el mal.

El lucro es el incremento del bien.

El daño es la disminución del bien.

(Esto es algo más inútil: ayudar consiste en hacer más fácil la actuación de otro. Se debe hacer notar que se dice que ayudo o que perjudico [16]. Por el contrario, se dice que me aprovecho o que me perjudico [17]. Pero ¿por qué se ha expresado de esta manera? No es éste el lugar para estudiar el problema desde una perspectiva gramatical.)

Es *útil* lo que es bueno a causa de otra cosa.

Es *hostil* lo que es malo a causa de otra cosa.

Es buena *la presencia* del bien; es buena *la ausencia* del mal. Es mala la presencia del mal; es mala la ausencia de bien. Es buena *la causa* del bien; es mala la causa del mal. Es malo todo lo que destruye el bien. Es bueno cuanto destruye el mal. Es bueno *lo que ayuda* al bien; es malo lo que auxilia al mal. Es malo *lo que obstaculiza* al bien; es un bien lo que obstaculiza al mal. Es malo todo *obstáculo* del bien; es bueno el obstáculo del mal. Es bueno *el*

---

[15] *Prodesse.*

[16] *Me juvare, me laedere.*

[17] *Mihi prodesse, mihi nocere.*

requisito del bien; es malo el requisito del mal (pero no tiene una gran importancia). Cosas diferentes hay que afirmar del efecto, de la parte, etc. No puede decirse que, si la causa es buena, el efecto sea bueno; tampoco puede afirmarse que, si lo es el todo, lo sea la parte.

El fin o *el bien* por sí mismo es aquello que se desea sin que haya razón alguna para desear algo diferente.

El medio es el deseo cuya causa eficiente es el deseo de algo diferente.

El bien per se es aquello a partir de cuya definición es demostrable la Bondad.

El bien per accidens se define de otra manera.

Bueno absolutamente es lo que desea el que ha conocido profundamente todas las cosas, una vez calculada la totalidad de las totalidades, es decir, lo que más se desea cuanto más se aleja.

Bueno en cierto modo es lo que desea el que conoce profundamente determinadas cosas.

12_4. LOS ELEMENTOS DEL DERECHO NATURAL

1670-1671 (?)

Es algo manifiesto que la felicidad del género humano consiste en saber qué debe querer y hasta qué punto es lícito y posible lo que quiere. De entre esto, lo primero apenas se alcanza a comprender, y de esto en ninguna parte carece menos el poderoso que en sí mismo. Está claro que su poder en estas circunstancias se ha robustecido inmensamente. De entre los dos elementos de que está formada la superficie de nuestra Tierra, uno está casi domeñado, el otro ha sido recuperado a causa de la voracidad del primero, esto es, los mares cubiertos por gran cantidad de puentes móviles, y las tierras que estaban separadas por enormes distancias están ahora reunidas. El cielo no se nos puede ocultar a la observación, y, cuando nos lo oculta la noche, queda cubierto por unas piedrecitas deformes; en realidad, todo él se está moviendo respecto de nosotros; y nuestros ojos, multiplicándose y penetrando en el interior de las cosas, ven la centuplicada imagen del mundo, ora unos nuevos universos, ora unas nuevas formas, con igual admiración, allá por su magnitud, acá por su pequeñez. Que se descubra que no faltan por observar cosas de otro género, en las que se descubran las cosas diseminadas a través del tiempo

y del espacio, la luz de la historia, para que podamos ver que siempre hemos existido, que hay preparada una nueva especie de testimonios más duraderos que cualquier metal, de forma que pueda conseguirse que los grandes genios vivan siempre por encima de todas las injurias de tiempos de los bárbaros y de los tiranos, y anticipen con la imaginaria eternidad de su nombre la segura inmortalidad del cielo. Así pues, como hemos visto el tiempo con la historia, el cielo con los observatorios, la tierra con los caminos, y la mar con las naves, los demás Elementos corren una suerte semejante, y ahora por primera vez la atmósfera nos descubre su interior, secreto desde toda la eternidad, después de que hace tiempo que el fuego se erigió como tortura por un inexplicable beneficio divino para conseguir la alabanza de las demás cosas, como si hubiera gente obstinada en negar su poder, y nos dio esos rayos semejantes a los cuales no hay potencia alguna, de forma que ni siquiera el furor humano puede contraponérsele.

Después hemos vencido al universo, aunque en nuestro interior sobrevive el enemigo, y obedecen al hombre todas las cosas, pero no como el hombre obedece al hombre, ni el cuerpo al espíritu, ni el espíritu a sí mismo. Esto es, para hablar más familiarmente, y una vez eliminado el estilo sublime, ignoramos la Medicina del cuerpo y del alma, y la cultivamos como el abogado lo hace con la causa, por lucro, y a ésta la cultivamos tal y como el niño aprende la lección, por nada, es decir, aprende con la esperanza de olvidarla. Por tanto, no es de admirar el que hasta ahora la ciencia no esté fundamentada ni sobre lo placentero, ni sobre lo útil, ni sobre lo justo. La ciencia de lo placentero es la Medicina, la Política lo es de lo útil, la Ética lo es de lo justo. El Médico debe explorar nuestra estructura, la configuración de cada una de las partes y del movimiento, a fin de conservar y promover las causas de los

placeres, a fin de suprimir e impedir los obstáculos del dolor que haya. Por esto, debe servirse de la Característica [1], de la óptica, de la música, de la perfumería y del arte culinario no menos que de la química o de la botánica. Tenemos una enorme cantidad de extraordinarias experiencias, pero tosca y desordenada, y carente de utilidad, y esto apenas sucede por casualidad. ¿Hasta qué punto está a nuestra disposición una materia reunida con tanto esfuerzo, si la estructura de nuestra felicidad es diferente de un siglo a otro? ¿Por qué, unidas las fuerzas, no tomamos la iniciativa contra la obstinación de la naturaleza por esconderse? Por qué digo esto, sino porque la imperfección de la ciencia natural devuelve su culpa a la sociedad, porque unos pueden si todos quieren, y si lo desean los individuos lo quiere la totalidad, pero no porque los individuos puedan y quieran lo harán todos los demás, sino porque acometan perfectamente el problema y partiendo de los misterios de la verdadera Política, en cuyas manos está hacer felices a imagen de los demás a la mayor parte de los hombres, estando aquéllos entre éstos. Así pues, los que consideran el problema desde el punto de vista de la verdad, entienden que la ciencia de lo justo y la de lo útil, esto es, del bien público y del privado, están mutuamente implícitas, y que difícilmente puede uno ser feliz en medio de una masa de desgraciados. Por tanto, lo ignoramos hasta ahora, es decir, no hemos probado, no hemos bebido de las verdaderas fuentes de lo justo y del bien. Así pues, pueden ignorarse las cosas que se han leído, oído y pensado mil veces, si, por así decirlo, faltó la reflexión e incluso la atención del espíritu; porque deseamos lo que so-

---

[1] Ponemos aquí *Característica* a fin de mantener la nomenclatura utilizada en este caso por Leibniz, pero hay que entenderlo como *Semiótica*, ya que creemos que utiliza aquí el término *Characteristicae* como ciencia de los signos.

mos conscientes de saber; pero lo que deseamos conocer, esto lo ignoramos.

Dos son las cosas que detienen nuestra atención: la elocuencia y la demostración. La primera conmueve nuestro sentimiento y provoca, por así decirlo, una cierta ebullición de la sangre, la segunda produce una clara comprehensión por parte de la mente; la primera es efímera a no ser que se revista con la demostración, y en este caso el éxtasis inútil de la plebe ha sido producido mediante motivos insensatos. La segunda afecta a pocas personas, y sólo cuando sean importantes, y además solamente a aquellos a partir de los cuales haya esperanza de corrección, y esto particularmente en este siglo en el que todos los grandes genios son conducidos a causa de un hambre canina al sólido sustento de la verdad. Si nos bastara con estos medios, si los previniéramos con relación a sus propios pensamientos, si consiguiéramos fundamentar la verdad sobre una base sólida, tal vez podríamos mitigar el perjuicio de la elocuencia. En otro lugar no hemos expuesto sólo, tal como espero, lo más común acerca de la utilidad en general; ahora será suficiente con que hayamos esparcido las semillas de esta teoría, que nos muestra hasta qué punto debe subordinarse a los individuos al bien común, si por esto se desea que brote una mayor felicidad, como por ejemplo de la reflexión. Hacer esto significa que se han conservado los Elementos del Derecho y que se han enseñado los de la Justicia, cosa que ahora nos proponemos hacer con los buenos auspicios del cielo.

(1.) La doctrina del derecho es de la índole de aquellas ciencias que no dependen de experimentos, sino de definiciones, no de las demostraciones de los sentidos, sino de las de la razón, y son, por así decirlo, propias del derecho y no del hecho. Así pues, como la justicia consiste en un cierto acuerdo y proporción, puede entenderse que algo es justo, aunque no haya quien ejerza la justicia, ni sobre

quién recaiga, de manera semejante a como los cálculos numéricos son verdaderos, aunque no haya ni quién numera ni qué numerar, a la manera como se puede predecir de una cosa, de una máquina o de un Estado que, si han de existir, ha de ser hermosa, eficaz y feliz, aunque nunca hayan de existir. Por tanto, no es sorprendente que los principios de estas ciencias sean verdades eternas, pues todos ellos son condicionales, y ni siquiera necesitan que algo exista, sino que se siga algo a su supuesta existencia: no se derivan de los sentidos, sino de una imagen clara y distinta, que Platón denominaba Idea, y que cuando se expresa con palabras es lo mismo que la definición; pero lo que puede entenderse claramente no siempre es verdadero, aunque sí es posible; y, además, lo verdadero siempre se plantea en términos de posibilidad, y éste es el único problema. Pero todo aquello que es un problema acerca de la necesidad es un problema acerca de la posibilidad, dado que, si se afirma de algo que es necesario, se está negando la posibilidad de su contrario. Por tanto, las conexiones y las consecuencias necesarias de las cosas ya han sido precisamente demostradas, porque se deducen de una intuición clara y distinta, dado que en la definición se expresa con palabras, a través de una serie continuada de definiciones conexionadas entre sí, es decir, por medio de la demostración. Por tanto, como la teoría del derecho es una ciencia, y la causa de la ciencia es la demostración, y como el principio de la demostración es la definición, antes de pasar adelante debemos investigar cuál es la definición de las palabras Derecho, Justo y Justicia; es decir, debemos exigir unas ideas claras, esas mismas que nosotros cuando hablamos exigimos de las proposiciones, esto es, debemos investigar antes que nada el uso de las palabras, porque solemos ser desconocedores de la verdad.

(2.) El método de investigación consistirá en

comparar los ejemplos más significativos y diversos del uso verbal y encontrar el significado que concuerde con estos ejemplos y con los demás. Así pues, como sobre la base de la resolución de experimentos construimos una hipótesis, mediante la comparación de proposiciones construimos una definición, y en ambos casos a partir del examen de los ejemplos más representativos hacemos un compendio de los casos no analizados todavía. Con este método es necesario que, cuantas veces no se haya examinado un término, se pueda establecer su uso de forma arbitraria. Pues cuando nos dirigimos a nosotros mismos o a los nuestros, o cuando hablamos de algo desconocido para la mayoría, podemos unir a una palabra cualquier idea que sea capaz de excitar nuestra memoria, sin que sea necesario repetir una y otra vez la definición, es decir, otras diez palabras. Pero, cuando escribimos para los demás, lo hacemos sobre algo conocido por la gente, sin carecer de palabras [para decirlo], es necedad de quien no quiere ser entendido, o malicia de quien quiere engañar, o soberbia de quien sin razones confía en imponer sus opiniones a los demás, inventar palabras propias o usos especiales de las mismas. Pero acerca de todo esto ya he dicho muchas cosas en mi introducción a Nizolio [2].

(3.) En el derecho, se considera en primer lugar un cierto bien, el nuestro y el de los demás. Así pues, por lo que se entiende como nuestro, todos confiesan unánimemente que aquello que cada uno se ha visto obligado a realizar por la necesidad de velar por su propia vida, ha sido hecho con justicia. No hay quien se atreva a separar la justicia de la prudencia, porque la justicia es una determinada virtud, según el juicio de todos, y como toda virtud

[2] *Dissertatio de stilo philosophico Marii Nozolii*, en DUT, IV, I, 36-63; *Annotationes in Marii Nozolii Anti-barbarum Philosophicum*, en DUT, IV, I, 64-77.

conlleva una cierta moderación de las pasiones, de tal forma que nada puede ocultarse al imperio de la recta razón, siendo la recta razón en el obrar lo mismo que la prudencia, se sigue que no es posible que haya justicia sin prudencia. Además, la prudencia no puede estar separada del bien personal, y es algo vacío todo aquello que se dice en contra, y que contrasta con la contradictoria praxis de quienes lo afirman. No hay quien haga algo sin haberlo pensado, sino por causa de su propio bien, puesto que buscamos el bien de aquellos a los que amamos, por razón de ese placer nuestro que obtenemos de la felicidad de éstos. Así pues, amar es complacerse con la felicidad del otro. Amamos al propio Dios sobre todas las cosas, porque es un placer mayor que cualquier otro imaginable el gozar con la contemplación del ser más bello de todos. De ello se deduce que, si se tiene en cuenta la totalidad del problema, nadie puede ser obligado a la consecución de su propio mal. Hay que añadir que nadie puede ser obligado por otro a menos que sea hacia su propio bien. Así pues, como la justicia es aquello con lo que puede persuadirse al hombre prudente, y no pudiendo persuadirlo con otra cosa que no sea con la propuesta de razones distintas a las de la utilidad de quien escucha, es necesario que todo deber sea útil. Así pues, tenemos dos proposiciones provenientes del consenso de aquellos que usan estas palabras derivadas: primera, todo lo que es necesario es justo; segunda, todo deber (injusto) es útil (dañino). Veamos lo que resta, hasta que la razón del bien ajeno se haya puesto en la justicia.

(4.) En primer lugar, todos los hombres denuncian que la injusticia se produce mediante la violencia para consigo mismo y para con la naturaleza, cuando alguien busca el mal de los demás sin provecho alguno para sí mismo, cuando niega a los demás una utilidad sin daño, cuando prefiere que perezca aquel a quien puede salvar sin perjuicio alguno; del

mismo modo, cuando algo que le es cómodo y que no se refiere en absoluto a la totalidad de la cosa se antepone a la miseria de los demás o a su felicidad, cuando complace a sus crueles ojos con la muerte, con los homicidios, cuando negocia con el sufrimiento, cuando prefiere que perezca el siervo a que perezca el vicio. Además, no hay nadie que apruebe que el lucro se haya de obtener a partir del daño ajeno. Pero hay además otra causa de querella, cuando un mismo infortunio aflige a dos personas y es una sola la que demanda en justicia estar indemne, pues es justo que a igualdad de causa sea igual el derecho. Los hombres se lamentan no sólo del modo de actuar de todos éstos, sino también de su voluntad. De todo ello se deducen estas proposiciones: 1.º) es injusto querer dañar a otro a no ser que sea a causa de su propio bien; 2.º) es injusto querer ser causa de la ruina de otro sin necesidad alguna; 3.º) es injusto desear el daño de otro por causa del propio lucro; 4.º) es injusto no querer soportar un daño común.

(5.) Así pues, en suma, como está claro que habrá de tener en cuenta la razón del bien propio y del ajeno, intentaremos ir definiéndola paulatinamente. Si por casualidad se ha de definir justo como desear lo que no es perjudicial a nadie, entonces no será justo preferir que sea evitado el daño propio antes que el ajeno. Si se considera sólo como justo lo que se hace para evitar el propio daño, entonces sería justo preferir que perezca el vicio antes que el siervo. Si [solamente se considera justo] lo que se hace a causa de la propia necesidad, entonces no sería lícito preferir el lucro propio al ajeno. Si se considera como justo estar públicamente falto de culpa, entonces mi propia salud deberá posponerse al perjuicio público. Si se entiende como justo lo que no es causa de guerra, entonces, en caso de confrontación, sería justo preferir que perezca el otro a perecer uno mismo. Si se toma como justo lo

que no merece la queja de una persona prudente, entonces la injusticia es causante del descontento, no el descontento de la injusticia; la razón es análoga, si se define lo justo como lo que no merece castigo para quienes sean prudentes. Lo mismo sucede si se define lo justo como aquello que podría ser defendido en una asamblea de todos los sabios del universo, como lo que sea conveniente al Mejor de los Estados, lo que sea agradable a la naturaleza, lo que agrade al sabio y al poderoso, o lo que sea útil al más poderoso: lo mismo da si afirmas que cumples en su totalidad lo que exiges a los demás, que no exiges algo que no estés dispuesto a cumplir, que hagan los individuos lo que los individuos entienden que es útil que hagamos todos. Ni siquiera puede entenderse como justo aquello que no va contra el bien de la sociedad, porque Curcio, si le hubiera sido robada la esperanza en el más allá de la muerte, hubiera podido abstenerse en justicia de un salto tan horrible, aunque salvara a la patria. Ni siquiera puede entenderse como justo lo que está de acuerdo con la naturaleza racional, puesto que quien quiere que se lo defina así, desea entender como justo lo que puede coexistir [con aquella naturaleza] sin deformidad alguna para ella, es decir, que no *sea* manifiestamente *armonioso*. Así pues, serán injustos los enfermos. Si se considera como justo lo que está de acuerdo con la recta razón, entonces todo error será delito, aunque no sea perjudicial para quien se equivocó.

Sin embargo, la justicia es la virtud que guarda equilibrio entre estos dos sentimientos de un hombre para con otro: el amor y el odio. Siendo niño, me complacía grandemente con este pensamiento, porque, teniendo reciente el estudio de Aristóteles, no podía digerir que, mientras todas las demás virtudes se consideraran como las gobernantes de los afectos, se tuviera a la justicia como la única gobernanta de las cosas. Pero me despojé fácilmente de

aquella opinión, más atractiva que sólida, cuando me di cuenta de que el fundamento profundo de la virtud consiste en que los sentimientos no pueden hacer otra cosa sino obedecer a la virtud moral y que lo que se denomina como virtud no es sino una sola, y que consiste, valga la expresión, en ser dueño de los propios sentimientos y de la propia sangre: poder apasionarse, sublevarse, perder interés, alegrarse, afligirse cuando se desee y durante el tiempo y hasta el momento que se desee; a pesar de que esta composición bien equilibrada de la mayor parte de los contrarios tenga parentesco con una mezcla. Añade a esto que el ser pródigo de forma inoportuna, o el ser avaro intempestivamente no puede ser imputado a un sentimiento de la pasión de arrancar, cuando se debe a un falso razonamiento del hombre que se promete un cierto honor a partir de la lujuria, o un lujo mayor a partir de la prodigalidad; o, por el contrario, del que desconfía sin razón alguna de sus facultades y de su fortuna; así pues, puede ser injusto no por el odio de aquel a quien perjudico, sino por mi propio amor o por el amor a una tercera persona que es superior al tuyo. El que yo te ame a ti o el que tú ames a un tercero no son sentimientos opuestos respecto a otro (aunque choquen accidentalmente), porque pueden mantenerse ambos en el grado mayor. Pero si asignamos a la justicia esta amplitud, la del amor y la del odio, será injusto amar extremadamente a otro con perjuicio para uno mismo, porque no es injusto sino estúpido que se injurie a alguien, a no ser que sea él quien lo haga. Pero injuriarse uno a sí mismo no es habitual, hablando con rigor. Un uso de las palabras distinto de éste tan irregular no traerá como consecuencia sino el que se confundan términos tales como justo y bien, y que hayan de ser tomados como nuevos, mientras no se haga uso de los términos suficientes. Por tanto, no será justo lo que no es contrario a la prudencia y que no benefi-

cie ni haga daño a otros. Se seguirá entonces que sea justo hacer daño una vez, pero será injusto no hacerlo con la mayor habilidad.

Pero ¿acaso no es justo lo que no va contra la conciencia? ¿Qué significa ir contra la conciencia, si la conciencia es el recuerdo de lo que se ha hecho, o que es injusta una determinada acción nuestra, cuyo recuerdo nos molesta, o sea, aquella de la que nos arrepentimos? En este caso, todo daño que nosotros mismos nos hayamos procurado será injusto, por tanto cometeremos una injusticia contra nosotros mismos, contra todo lo dicho anteriormente. Pero tú dirás que hay en nosotros ciertas nociones innatas y, puestas dentro de nosotros, tendremos un cierto testimonio de lo justo y de lo injusto mayor que cualquier limitación, que tortura a los malos con la conciencia del delito, y de tal forma ha sido formada nuestra naturaleza por la admirable decisión del Creador que, aunque no hubiera ninguna otra, indudablemente ésta sería la pena de los pecadores: el dolor de quien lo comete. Pero los que quieren consultan este oráculo, los que quieren encontrarán que este verdugo interior es el miedo; el miedo, digo, es la pena impuesta por un Juez, del que no se puede huir ni ser engañado, cuya sentencia incluso en los elementos más simples está impresa en la faz de este Universo, y que ni siquiera los más corrompidos, por más que quieran, pueden quitarse de encima. Justo será aquello de lo cual no hay que temer pena alguna, pero este criterio de definición ya habíamos decidido excluirlo.

¿Dónde nos situaremos tras tantas oscilaciones? ¿Será la Justicia el hábito de desear el bien ajeno junto al bien propio? Esto está próximo a la verdad, pero a una verdad demasiado desviada. Hay en la Justicia una cierta consideración hacia el bien ajeno; la hay incluso hacia el bien propio, pero no en el sentido de que una constituya el fin de la otra; de forma diferente se sigue que con justicia una perso-

na miserable puede ser abandonada en la ruina, desde cuya situación no puede sin dificultad arrebatar lo que está en nuestro poder, porque es cierto que le falta cualquier tipo de ayuda. Así pues, todos aquellos que no tienen en cuenta la vida futura la maldicen. Y, sin contar con que este criterio mercenario de la justicia repugna a la sensibilidad de todos los buenos, ¿qué diré de Dios? ¿Acaso no es indigno considerarlo como un instrumento? ¿Cómo se conciliará esto con lo dicho anteriormente, cuando hemos afirmado que, hecha la deliberación, nada será hecho por nosotros a no ser por causa de nuestro propio bien, si ahora negamos que el bien ajeno ha de ser buscado por medio del nuestro? No hay que dudarlo, se conciliará por una razón observada por pocos, a partir de la cual puede comenzar a brillar una gran luz, tanto para la verdadera Jurisprudencia como para la verdadera Teología. Indudablemente todo esto depende de la naturaleza del amor. La forma de desear el bien ajeno es doble: la primera como consecuencia del nuestro, la segunda como si fuera nuestro; la primera es propia del que valora, la segunda es propia de quien ama; aquélla la representa el afecto del señor para con el siervo; ésta, el afecto del padre para con el hijo; la primera es la propia del necesitado respecto del instrumento, la segunda es la propia del amigo respecto del amigo; en la primera se desea el bien ajeno a cambio de otro bien, en la segunda se desea por sí mismo. Pero, dirás: ¿cómo puede ser que el bien ajeno coincida con el nuestro y, sin embargo, sea deseado por sí mismo? El bien ajeno, pero de forma diferente, puede ser nuestro propio bien, pero como medio, no como fin. Pero, diré yo, ya sea como fin, ya sea porque conviene por sí mismo, cuando es agradable. Así pues, todo lo que es agradable conviene por sí mismo, y lo que conviene por sí mismo es agradable, en cuanto se consiguen, en cuanto se pueden conservar, en cuanto suprimen a sus contra-

rios. Todos piensan lo que dicen; o, al menos, todos hacen lo que piensan. Pregunta a los estoicos, pregunta a los que habitan las nubes, a los conocedores de los meteoros [3], a los que simulan ser enemigos de la voluntad, a los amigos de la razón; observa, analiza sus actos o sus movimientos, pensarás que no puedes mover un solo dedo sin rechazar los errores de su filosofía. La honestidad no es otra cosa que un placer del alma. Si escuchas con atención lo que dice Cicerón contra el placer en defensa de la honestidad, oirás lo que dice maravillosamente acerca de la belleza de la virtud, de la infamia del delito, de la conciencia tranquila consigo misma en la profundidad de un alma contenta, de la excelencia de una buena reputación, de la inmortalidad de la fama, del triunfo de la gloria. Pero ¿qué hay en los hombres *per se* que ha de ser deseado frente al placer? (digo por sí mismo, porque el fruto de la fama es diferente al aumento del poder: hace que seamos amados o temidos). Deseamos las cosas bellas porque son agradables; así pues, defino lo bello como aquello cuya contemplación es agradable. El deleite se acrecienta con la reflexión, cuantas veces nosotros mismos contemplamos nuestra propia belleza, porque se produce en la conciencia tácita de nuestra virtud. Pero de la misma manera como en la visión puede intervenir una doble refracción, una en la lente del ojo, otra en la lente del conducto, la segunda de las cuales aumenta la primera, de igual modo es doble la reflexión al pensar, puesto que, como toda mente tiene una forma semejante a la del espejo, una estará en nuestra mente, y habrá otra diferente en la mente ajena, y cuanto más numerosos sean los espejos, es decir, cuantas más sean las mentes reconocedoras [4] de nuestros bienes, ma-

---

[3] μετεωρολόγους.

[4] *Agnitrices*. Leibniz introduce este término con género femenino frente a *agnitor —oris*, que tiene género masculino.

yor será la luz, pero no sólo mezclando en el ojo la luz como la mezclan los espejos, sino incluso entre sí mismos, el prestigio adquirido produce la fama. Lo mismo sucede en la mente con la consideración de la deshonra, aunque, por el contrario, con ninguna reflexión de los espejos aumenten las tinieblas.

Pero volvamos de nuevo al tema. Según acuerdo del género humano, todo lo agradable se desea por sí mismo, y cuanto se desea por sí mismo es agradable. Por tanto, puede entenderse con facilidad cómo puede producirse el bien ajeno y no sólo el nuestro, y que además se desee por sí mismo. Siempre que sea agradable para nosotros, será bueno para los demás. De esto se deduce la verdadera definición del amor. Amamos, pues, a aquel para quien nuestro placer consiste en estar bien. Por tanto, es evidente (sea dicho de paso) que todo aquello que amamos es bello, es decir, agradable para quien lo percibe, pero no todo lo bello es amado, porque, por ejemplo, lo irracional no es verdaderamente amado, puesto que no se desea que sea bueno para éstos, sino a partir de aquello que interpretan por un error general quienes se atribuyen, no sé con qué razón, lo que incluso ellos mismos denominan sentido respecto de los brutos. Por tanto, como la justicia exige que el bien ajeno sea deseado por sí mismo, como desear el bien ajeno por sí mismo significa amar a los demás, de ello se deduce que el amor procede de la naturaleza de la justicia. *La justicia* será, por tanto, el hábito de amar a los demás (o sea, el hábito de desear el bien ajeno por sí mismo, el hábito de deleitarse con el bien ajeno) hasta el límite que lo permita la prudencia (es decir, hasta el límite en que no se convierta en causa de un dolor mayor). Así pues, el placer que puede obtenerse a partir de nuestros bienes debe ser moderado por la prudencia, para que no ocurra que en alguna ocasión se convierta en causa de un dolor mayor, aún mayor que el producido por los demás. Aunque

no sea oportuno referirse ahora a la prudencia, pues hay quien cree por error que el bien ajeno puede obtenerse sin dolor por su parte, es, sin embargo, algo obligado. Así pues, *la Justicia* será el hábito de obtener placer a partir de la suposición del bien ajeno hasta la suposición de un mayor dolor nuestro. Pero las últimas palabras pueden acortarnos el camino, ya que, aunque intervenga nuestro dolor, nada impide que nos deleitemos de la suposición del bien ajeno, aunque este acto sea consecuencia de un mayor placer o de un dolor menor. Para finalizar, hay una definición verdadera y perfecta de la *Justicia:* el hábito de amar a los otros, o el hábito de obtener placer a partir de la suposición del bien ajeno cuantas veces se presente la ocasión. *Equitativo* [5] es amar a todos los demás cuantas veces se presente la ocasión. Estamos *obligados* (debemos) respecto a lo (esto) que es *equitativo. Injusto* es no complacerse con el bien ajeno cuantas veces se presente la ocasión. Justo *(Lícito)* es lo que no es injusto. Es justo, por tanto, no sólo lo que es equitativo, como complacerse con el bien ajeno cuantas veces se presente la ocasión, sino incluso lo que no es injusto, tal como hacer algo, aunque no se presente la ocasión propicia. El derecho [6] consiste en poder hacer lo que es justo.

---

[5] *Aequum.*
[6] *Ius.*

12_5. LOS ELEMENTOS DEL DERECHO NATURAL

Mediados de 1671 (?)

La justicia es el hábito de amar a todos.

El derecho es la potencia *La obligación* es la necesidad	del hombre bueno, a cuyas cualidades Grocio denomina Cualidades Morales, y que no son otra cosa que las cualidades del hombre bueno.

Justo, Lícito *Injusto, Ilícito* *Equitativo, Obligado* *Indebido*	es todo aquello que es	posible imposible necesario omisible	que sea hecho por un hombre bueno. Por ello los jurisconsultos romanos sabiamente prefirieron dejarlas sin definir en sus leyes, al arbitrio del hombre bueno.

Lo que es indiferente es a la vez justo y contingente.

Posible	es aquello que	puede	ser hecho o que es verdadero	en algún	caso
imposible		no puede		en ningún, o en no algún	
necesario		no puede no		en todo, no en algún no	
contingente		puede no		en algún no	

Por tanto, todas las complicaciones, transposiciones y oposiciones de los Modos demostradas por Aristóteles y por otros en sus tratados Lógicos pueden ser transcritas no sin utilidad a estos nuestros Modos del Derecho.

Persona es el que se ama o el que es afectado por el placer o el dolor.

En los brutos no se produce ni más placer, ni más dolor, ni más sentimiento que en una máquina o en un espejo.

Hombre Bueno es el que ama a todos.

AMAMOS a aquel con cuya felicidad nos deleitamos.

El amor no es el apetito de la unión: *se ama lo que en realidad se desearía comer.* Se dice vulgarmente que amamos la comida con cuyo gusto nos deleitamos. De la misma forma ha de afirmarse, además, que el Lobo ama al cordero. Por tanto, el amor carnal es absolutamente diferente del amor verdadero.

La felicidad es el estado más perfecto de la persona.

(Si se da un progreso *in infinitum* del bien, se sigue que el estado más perfecto consiste en un progreso no obstaculizado hacia bienes siempre mayores. La suspensión del deseo, o el estado en que no se desea nada, no es felicidad sino indolencia. Ni siquiera percibe su propio bien quien no desea su continuidad; así pues, no hay placer sin armonía, ni armonía sin variedad.)

El estado es un agregado de accidentes

(de igual manera que la forma es un agregado de afecciones).

El accidente en este estado es un predicado contingente
(tal y como la Afección es un predicado necesario).

El predicado es un atributo distinto del nombre.

El nombre es el atributo con el que se conoce la cosa.

Lo óptimo es el máximo bien.

El bien es lo que es deseado por aquel que lo conoce profundamente [1],
y no sólo es placentero, sino más bien causa, requisito, auxilio del placer; o, también, contrario al mal.

Conocer profundamente [2] es saber lo que la cosa puede hacer o padecer, ya sea por sí misma o mezclada con otros, Éste es un conocimiento práctico verdadero, el teorema se da a la vista de los problemas. De aquí se sigue que nadie conoce a fondo cosa alguna concreta, si no es sabedor o conoce profundamente el universal. En lugar de *pernoscere* [3] diré en latín *intelligere* [4]. Entender es leer la intimidad, pero la expresión «entender» [5] se toma ahora, en un sentido amplio, respecto a todo conocimiento que se produce mediante la razón.

LA JURISPRUDENCIA es la ciencia de la justicia, o la ciencia de la libertad y de las obligaciones, o la ciencia del derecho, una vez propuesto algún caso concreto o de hecho. La llamo ciencia, si bien es una ciencia práctica, por-

---

[1] *Pernoscente.*
[2] *Pernoscere.*
[3] Conocer a fondo.
[4] Entender.
[5] *Intelligendi vox.*

que, a partir de una sola definición, todos los Hombres buenos pueden demostrar sus proposiciones, y ni siquiera dependen de una inducción y de ejemplos, aunque haya armonía entre las diversas leyes, y consenso entre las personas prudentes entre lo escrito y lo no escrito, y se ilustren especialmente con la palabra pública de los pueblos, y, además, sean confirmados como hombres incapaces de hacer demostraciones. La llamo ciencia *de la justicia* o de aquello que es posible para el hombre bueno, porque aparece siempre la misma actividad, no sólo aquello que no le resulta posible hacer, sino lo que le es posible omitir. La llamo ciencia de los deberes, o de lo que al hombre bueno le es imposible y necesario, o sea, lo que es imposible omitir, porque el resto de las cosas que no se toman como justas e indiferentes son tomadas como posibles y contingentes. Es suficiente con enumerar las cosas necesarias y las imposibles, incluso es suficiente con enumerar lo imposible, por lo que las demás se entienden callando. Y esto es así precisamente porque todas las cosas, de hecho o por omisión, son tenidas como posibles a causa de su propia naturaleza, mientras que la sospecha de lo contrario surge racionalmente.

La libertad es propia de una potencia moral, es decir, de la conveniencia de conectar al hombre bueno con la potencia natural.

La obligación [6] es una separación entre la potencia moral y la natural.

Por tanto, la libertad es un modo a partir del cual un acto se denomina como posible

[6] *Officium.*

o contingente para un hombre bueno, es decir, como justo e indiferente. La obligación es el modo a partir del cual un acto se denomina como imposible o necesario, es decir, como injusto y obligado.
Pero no hay exceso alguno de la potencia moral sobre la natural, tal y como más adelante expondré.

TEOREMAS

A las definiciones, que nos exigió la definición de Derecho, siguen los teoremas universales del Análisis, es decir, las combinaciones de Términos. Éstas son propias del sujeto particular, o del predicado particular, del sujeto universal, o del predicado universal y del sujeto, esto es, son convertibles. Las proposiciones con sujeto particular están alejadas de las ciencias, de la misma manera como todas las que no enseñan otra cosa que la posibilidad. Así pues, no sólo son infinitas, sino que incluso pueden ser multiplicadas por cualquiera sin ingenio, y ni siquiera enseñan algo, tal y como hacen las proposiciones universales, que son las adecuadas a este cometido, para que podamos en lo sucesivo, al actuar, estar seguros de la investigación de lo particular. Las proposiciones universales que no son convertibles revelan el género respecto de la especie, y enseñan siempre, pero no satisfacen, mientras insistamos en términos igualmente evidentes en primer lugar y de manera absoluta [7], en los métodos y problemas para poder construir, y en los teoremas para resolver las proposiciones universales, en las que el todo y lo único coinciden. Las proposiciones negativas, aunque sean convertibles siempre, son útiles

[7] καθόλου πρῶτον.

para que no trabajemos inútilmente, sino de manera productiva. Por tanto, las proposiciones universales afirmativas y convertibles de las que se predican universalmente las proposiciones contradictorias, deben tratar de ser obtenidas sobre todo; sin embargo, muchas veces puede llegarse a ellas solamente a través de proposiciones negativas y no convertibles, tal como le ocurrió a Euclides y a la mayoría de los Matemáticos, aunque la mayoría de las ciencias más o menos perfectas suela encontrar por parte de sus sucesores una forma de demostración más universal y más breve. Y, puesto que esto es así, veamos cuál es el mejor orden con el que conviene disponer nuestros teoremas. Nuestros Elementos Universales tienen por objeto el que sepamos qué es justo, injusto, obligado y omisible, porque, al responder entre los Lógicos a una proporción, a esto suelo llamarlo Modos del Derecho. Por tanto, primero se muestran ellos mismos para poder ser combinados entre sí, como cuando digo: todo lo que es obligado es justo; así pues, con este breve compendio economizo muchos teoremas, que han sido demostrados a partir de la obligación y que han de ser trascritos como justos. Después han de ser mezclados con el resto sus componentes. Pero los Modos del Derecho se forman a partir de los Modos Lógicos y de la definición de hombre bueno. Por tanto, en primer lugar se combinarán con los Modos Lógicos, si bien de una forma simple, como por ejemplo: a partir de lo imposible no se produce obligación alguna; ya sea con los diversos grados de los modos, como lo probable y lo improbable, como cuando digo: nada que es probable es injusto o todo acto dudoso se tiene como justo. En segundo lugar, serán combinados con el hombre bueno, y con sus componentes, como son el amor y todos los demás; y con los componentes del amor, con el deleite y con la felicidad, y con sus propios elementos, como por ejemplo: todo lo que es necesario para la salud es justo.

Teoremas en los que se combinan entre sí los Modos del Derecho

Nada que sea justo es injusto.
Precisamente porque nada que es posible es imposible, para uno mismo, y por supuesto para un hombre bueno. Así pues, nunca alguno es ninguno o no alguno.

Nada que sea injusto es justo,
por conversión simple del teorema I.

Nada que sea omisible e indebido es obligado.
Porque nada que sea contingente es necesario. Así pues, ni lo que es *algún no* es «no algún no» [8], es decir, *todo*.

Nada que sea obligado es omisible e indebido,
por conversión simple del teorema anterior.

Nada que sea injusto es obligado.
Precisamente porque nada que sea imposible es necesario. Así pues, lo que es «no algún», es decir, *ninguno*, no puede ser «no algún no», es decir, *todo*.

Nada que sea obligado es injusto,
por conversión simple del teorema anterior.

Todo lo que es indebido se omite justamente y todo lo que se omite justamente es indebido.
Pon en lugar de indebido: es posible que no se haga. «Algún no» responde a es posible que no se haga. Ya y justamente omitido responde a «posiblemente no» (a lo que es posiblemente justo, a lo omitido no), o «algún no», y por tanto coinciden.

Todo lo que es injusto debe ser omitido.

Además, todo lo que debe ser omitido es injusto;
o, también, lo injusto y lo que debe no ser

---

[8] En lo sucesivo, pondremos entre comillas estas expresiones lógicas para facilitar su lectura y comprensión, a pesar de no aparecer en el texto original leibniziano.

hecho coinciden. Precisamente porque lo que es necesario que no sea hecho y lo imposible coinciden. Y, además, porque Ninguno y todo no coinciden. ¿Por qué es esto así? Porque *ninguno* es «no algún». *Todo* es «no algún no». Por tanto, «todo no» es «no algún no no». Si se suprimen los dos noes últimos, sobra también el «no algún».

Todo lo que es injusto que se omita es obligado, y
Todo lo que es obligado es injusto que sea omitido.

Por el mismo modo de argumentar, porque *ningún no* y todo coinciden.

La omisión de esto es omisible, es decir, esto es justo, y
Lo que es justo, su omisión es omisible.

Porque «no algún no» y «todo» coinciden.

La omisión de esto no es omisible, es decir, es injusto, y
Porque es injusto, su omisión no es omisible.

Porque «no algún no no» coincide con «todo no». «Todo no» coincide con «ningún».

Todo lo que es obligado es justo.

Porque todo lo que es necesario es posible. Esto ocurre así siempre, tanto si es «todo es» como si es «algún es». Así pues, si es *Todo* es, «no algún no» es, es decir, «algún no no» es. Luego algún es.

Todo lo injusto es indebido.

Porque todo lo injusto es necesario que sea omitido, teorema —, y todo lo que es necesario que sea omitido es omitido justamente (pues todo lo que es obligado es justo, por el teorema anterior). Por tanto, todo lo que es injusto es omisible por un hombre bueno, es decir, es indebido.

Todos estos teoremas han sido aplicados a las pruebas de la Lógica, ya sea Simple o ya sea Modal, y ha sido aplicada a la Jurisprudencia, porque en ge-

neral no hay teorema Lógico alguno en la doctrina de la conversión, en la de las oposiciones, así como en la de las figuras y la de los modos, que no pueda ser adornado con algún teorema Jurídico. A condición de que sea presentado lo posible como justo, es decir, como algún, y lo imposible como injusto, es decir, como ningún; y de que se sustituya necesario y todo por obligado, y el «algún no» y contingente por omisible. Porque sería suficiente traer a la memoria al universal. Pero si alguien piensa que con esto va a carecer de un cúmulo de necedades, si piensa que puede hacerlo indudablemente con su ingenio, que sepa que conviene que los fundamentos del razonamiento humano sobresalgan reforzados y demostrados contra todos los insultos de los escépticos. Los geómetras no quisieron privarse de esta necesaria superficialidad, aunque fuera brevemente, porque quién no ve que dos rectas no pueden comprender el espacio, que no pueden tener sino un solo punto común, y sin embargo todo esto que es tan fácil para los niños ha sido demostrado por Euclides tan laboriosamente pero no para que conozcamos estas cosas, sino para que las sepamos: no hay nada que sea conocido más allá de la propia firmeza. Esta advertencia es útil a los filósofos, pero no tanto para transmitir una proposición, sino para su demostración, para que no se transmita bajo un esquema engañoso lo que es claro y conocido por sí mismo; para que vean que estos axiomas tan accesibles, tan aceptados y desgastados por su constante uso al pensar y al hablar, pueden y deben igualmente ser demostrados.

Teoremas en los que se combinan los Modos del Derecho con los Modos Lógicos, es decir, lo justo con lo posible

Todo lo que es justo es posible.

Porque, por definición, lo que es justo es

posible para un hombre bueno. Por tanto, lo es también para alguien. Es posible simplemente para alguien: posible, porque es posible lo que existe en un caso dado. Por tanto, todo lo que es justo es posible. Luego,

Lo que es imposible es injusto,

por conversión mediante contraposición del teorema precedente. Es decir, nada es justo con relación a lo imposible. Por tanto, las cosas imposibles no existen en los negocios y no pueden prometerse, ni venderse, ni abandonarse. Pero cómo y hasta cuándo puede calcularse y debe darse su estimación es una cuestión propia de otra situación. Es preciso afirmar que puede ser pensada la siguiente proposición: todo lo que es justo es posible, precisamente porque lo justo es definido como lo que es posible para un hombre bueno. Pero no puede afirmarse la proposición: todo lo que es injusto es imposible, aunque se defina lo injusto como lo que es imposible para un hombre bueno. La razón de la distinción está en que lo que es posible para alguien, es absolutamente: es posible. Así pues, lo posible se muestra en sus modos lo mismo que en sus manifestaciones. Pero lo que es imposible para alguien, es absolutamente imposible. Lo imposible en sus modos tiene tanto valor como este signo universal: ningún.

Todo lo que es obligado es posible,

porque todo lo que es obligado es justo, conforme a un teorema del capítulo precedente.

Todo lo justo es posible, según un teorema de este capítulo.

Todo lo imposible es tenido como indebido, es decir, como omisible por un hombre bueno,

por conversión mediante contraposición del teorema anterior.

Todo lo que es necesario es obligado,

porque lo que es necesario absolutamente es necesario para un hombre bueno. Así pues, es necesario lo que existe en todo momento, y, por tanto, también en el momento presente. No puede concluirse: todo lo que es obligado es necesario, por la misma razón por la que manifestamos que no todo lo que es injusto es imposible.

Todo lo indebido no es necesario, sino contingente, es decir, omisible,

por conversión por contraposición del teorema anterior.

Todo lo necesario es justo,

porque lo que es necesario es algo obligado, según un teorema de este capítulo,

todo lo que es obligado es justo, según un teorema del capítulo anterior.

Lo que es injusto no es necesario sino contingente,

por conversión por contraposición del teorema anterior.

El acto es más fácilmente justo que injusto. Asimismo

El acto se presupone justo.

Porque sucede con más facilidad lo posible que lo imposible. Así pues, para que algo sea posible no es necesario sino que se lo suponga; para que algo sea imposible, es preciso que, mientras se lo suponga, a la vez se suponga su opuesto. Por tanto, se requieren más condiciones para que algo sea imposible que para que algo sea posible. Luego es más fácil que un acto sea justo que injusto. Así pues, los requisitos o supuestos posibles se contienen en los supuestos imposibles, y no al contrario. Pero *se presupone* aquello cuyos supuestos constitu-

yen los supuestos de su opuesto, y no al contrario. Por tanto, presumirse es en cierto modo presuponerse en su opuesto, ser antes que la naturaleza. Por tanto, el Acto se presupone como justo.

El acto es más fácilmente indebido que obligado.

Mejor aún, el acto se presupone como indebido.

Porque todo lo indebido es justo. Todo lo que es obligado es injusto que sea omitido, conforme al teorema que dice: lo justo es más fácil que lo injusto o, mejor, se presume. Por tanto, lo indebido es más fácil que lo obligado, o mejor aún, se presume.

El acto es más fácilmente indebido que obligado.

Indebido es todo lo que es omitido justamente, obligado lo que es omitido injustamente, tal y como consta por el teorema anterior. Luego lo justo es más fácil que lo injusto, como consta por el teorema precedente.

De aquí procede que haya presunción por causa de la libertad, del poder y de la indiferencia, contra la servidumbre, la obligación y la determinación. Hay presunción en virtud de lo menor, de la negación, de la posibilidad y de la duración; frente a lo mayor, a lo que es de hecho, a la dificultad y a la mutación. Pero todo esto ha de ser tomado rectamente para que no se llegue hasta el abuso con cualesquiera posibilidades. Así pues, ni siquiera *ha de ser supuesto como lo más fácil, como lo más probable;* esto ha de ser *obtenido,* es decir, que, en el obrar, ha de ser tenido como cierto por quien sea prudente. Así pues, puede haber algo que sea muy probable, que si se hace realidad será muy ventajoso, y si se frustra, muy dañino. Sin duda alguna, nadie que sea prudente contempla esto. Puede ir contra

algo si resulta muy fructífero, si es inútil puede resultar muy dañino; indudablemente en estas circunstancias ninguna audacia será temeridad. Por tanto, sólo entonces ha de seguirse lo más probable, cuando es mayor el cálculo de las probabilidades que el de los efectos, o sea, si es más probable el acto A que el B, que si es mejor el efecto B que el A. Es decir, si el hecho, a partir de la conexión de la posibilidad con relación a la bondad, es mayor por A que por B. Imagina que para A la probabilidad sea 5, y la bondad sea 4; el resultado será 20. Si para B la probabilidad es 6 y la bondad es 3, el resultado será 18. Luego habrá que conseguir A mejor que B, aunque sea menos probable. De esta forma habrá un peligro mínimo de equivocarse, y sobre todo el hombre bueno lo evitará con una promesa apropiada, o, mejor dicho, el sabio (porque, como se demostrará en el momento oportuno, todo hombre sabio es bueno, aunque no sea el único que lo sea), y ni siquiera le puede sobrevivir un mal mayor del que el hombre bueno disponga que sea. Falta todavía por explicar las diferencias que hay entre tomar por cierto lo fácil y lo probable. Es más fácil lo que es más inteligible por sí mismo, o lo que requiere pocas cosas. Es *probable* lo que es absolutamente inteligible o, lo que es lo mismo, lo que tiene más posibilidades. Por tanto, para que haya probabilidad, se requiere no sólo que tenga aptitud para existir, sino que, además, tenga aptitud para coexistir en el momento presente con todo lo demás. Por eso, generalmente nada ha podido determinarse en torno a la probabilidad, y, sin embargo, la probabilidad es cosa conocida a partir de la recapitula-

ción de todas las circunstancias; por tanto, no puede afirmarse indefinidamente que un acto justo es más probable que uno injusto. *Lo más fácil* y *lo que se ha de presuponer* se diferencian tanto como lo Menor y la parte. Es más fácil aquello en lo que hay algo más pequeño o más escaso que en su opuesto cuyas necesidades son parte de lo opuesto a sus necesidades. Por tanto, todo lo que se ha de presuponer es más fácil, y no al contrario. Precisamente porque incluso toda parte es menor que el todo, no todo lo menor es parte de lo mayor. Pero de esto trataremos más exhaustivamente en otro lugar.

Se entiende lo justo como aquello que en algún caso se fundamenta en el amor a todos.

(es decir, si se le supone solo, o si al menos se le supone sin circunstancias que lo obstaculicen. Las circunstancias son accidentes del acto, por lo que el acto puede suponerse sin ellas, aunque no puede suponerse absolutamente sin alguna de ellas).

Así pues, todo lo que es justo es posible como acto para el hombre bueno. El hombre bueno y el que ama a todos coinciden. Es posible lo que existe en algún caso. Por tanto, lo justo y algún acto de quien ama a todos coinciden. Con el término acto entiendo incluso su propia omisión.

No es justo lo que no se entiende como aquello que en algún caso existe en quien ama a todos; por conversión por contraposición del teorema anterior.

Es justo lo que se entiende en algún caso que existe en quien ama a todos;

así pues, coinciden, mediante la demostración del teorema.

Lo que no es justo, ni siquiera en algún caso se en-

tiende que existe en quien ama a todos, es decir,

Nada que sea injusto en algún caso se entiende que existe en quien ama a todos.

Lo que puede demostrarse respecto de lo justo puede demostrarse también respecto de lo que es obligado, porque todo lo que es obligado es justo. Teorema. Por ejemplo:

Nada que es obligado se entiende que existe en «no algún» caso en quien ama a todos.

Pero esto se verá más ampliamente.

Todo lo que es obligado en todo caso se entiende como aquello que existe en quien ama a todos.

En todo caso, es decir, sea lo que sea lo que supongas, pero no quiere decir en todo tiempo.

Ésta es la prueba del teorema. Precisamente porque coinciden lo que el hombre bueno tiene como obligado y necesario, lo necesario y lo que en todo caso se entiende como tal, es decir, lo definido y sus definiciones.

Lo que no se entiende en todo caso como aquello que existe en quien ama a todos, ni siquiera es obligado, o, lo que es lo mismo, es omisible o indebido lo que en algún caso no se entiende como aquello que se fundamenta en el amor a todos;

por conversión mediante contraposición del teorema anterior.

Lo que es en todo caso, se entiende que existe en el que ama a todos, y es obligado;

por conversión simple del teorema, precisamente porque coinciden lo que el hombre bueno tiene como obligado y necesario, lo necesario y lo que se entiende en todo caso, lo definido y su definición. En este momen-

to, en los casos coincidentes tiene lugar una conversión simple.

Lo que no es obligado no se entiende en todo caso que exista en el que ama a todos, o sea,

Lo que es omisible, en algún caso no se entiende que existe en quien ama a todos..

A partir de esto se demuestra que la ley no está fundamentada en lo justo; que si existiera sólo la rigurosidad, ningún crimen podría ser cometido, o que si fuera cometido alguno dejaría de ser un crimen: quién es el que piensa que la Caridad tenga que ser incapaz de falta, más allá de toda la jactancia de la sabiduría de los Estoicos. Añade a esto además que el hombre se justifica, que se borran sus pecados mediante la caridad y la contrición: que en la caridad están contenidos a la vez el arrepentimiento y la satisfacción, y que, por tanto, la caridad se prepara para sí misma un purgatorio. Añade que la fe está contenida en la caridad, que nosotros imitamos a DIOS por la caridad, que por la caridad nos unimos a DIOS, y que por la caridad somos felices. Pero de todo esto hablaremos en el momento oportuno.

Se dice que se entiende lo que tiene lugar en algo, lo que recae sobre algo, lo que es posible, lo que es verdadero a partir de una hipótesis. Ha sido tomada en esta profundísima acepción común incluso por los jurisconsultos romanos a partir de la naturaleza de las cosas. Decimos que es posible lo que se entiende clara y distintamente, y no es otro para el género humano el criterio [9] de probabilidad (del cual ya he tratado en otro lugar) fuera de la existencia misma.

---

[9] Κριτήριον.

Lo que es hecho (no es hecho) justamente (obligadamente), es hecho (no es hecho) por quien ama.

Lo que no es hecho (es hecho) por quien ama, es hecho (no es hecho) injustamente (indebidamente).

Lo que es hecho (no es hecho) justamente (obligadamente), es hecho (no es hecho) por causa de la voluntad.

Lo que no es hecho (es hecho) por causa de la voluntad, es hecho (no es hecho) injustamente (indebidamente).

Lo que es hecho (no es hecho) justamente (obligadamente), es hecho (no es hecho) por causa de la armonía.

Lo que no es hecho (es hecho) por causa de la armonía, es hecho (no es hecho) injustamente (indebidamente).

Lo que es hecho (no es hecho) justamente (indebidamente), es hecho (no es hecho) por causa del bien de quien lo hace.

Lo que no se hace (se hace) por causa del bien de quien lo hace, se hace (no se hace) injustamente (indebidamente).

Lo que se hace (no se hace) justamente (indebidamente) se hace (no se hace) por quien lo desea.

Lo que no es hecho (es hecho) por quien lo desea, es hecho (no es hecho) injustamente (indebidamente).

Lo que es hecho (no es hecho) justamente (indebidamente), es hecho (no es hecho) por quien lo conoce.

Lo que no es hecho (es hecho) por quien lo conoce, es hecho (no es hecho) injustamente (indebidamente).

Es posible todo lo que es justo para cualquiera que ama (es decir, para cualquiera, pues podría

suceder que alguna circunstancia fuera contraria a la justicia del amor).
Es imposible todo que es injusto para cualquiera que ama.
Es injusto lo que es posible para nadie que ama.
Es obligado lo que es necesario para todo el que ama.
Es necesario lo que es obligado para cualquiera que ama.
Es indebido lo que es necesario para alguien (nadie) que ama.
Es injusto y además omisible (obligado y demás lícito) lo que es imposible (necesario) para quien busca su satisfacción.
Lo que es imposible (necesario) para quien busca la armonía, etc.
Lo que es imposible (necesario) para quien busca su propio bien, etc.
Lo que es imposible (necesario) para quien lo ha previsto con el pensamiento, etc.
Lo que es imposible (necesario) para quien tiene una satisfacción, etc.
Lo que es imposible (necesario) para quien siente la felicidad de otro como deleitable, etc.
Lo que es imposible (necesario) para quien aprecia la felicidad de otro como armónica, etc.
Lo que es imposible (necesario) para quien tiene o desea la felicidad de otro antes que su propio bien, etc.
Lo que es imposible (necesario) para quien piensa en la felicidad de otro, etc.
Lo que es imposible (necesario) para quien considera el estado óptimo de otro, etc.
Lo que ha de ser deseado como el mayor bien por quien lo conoce profundamente, etc.

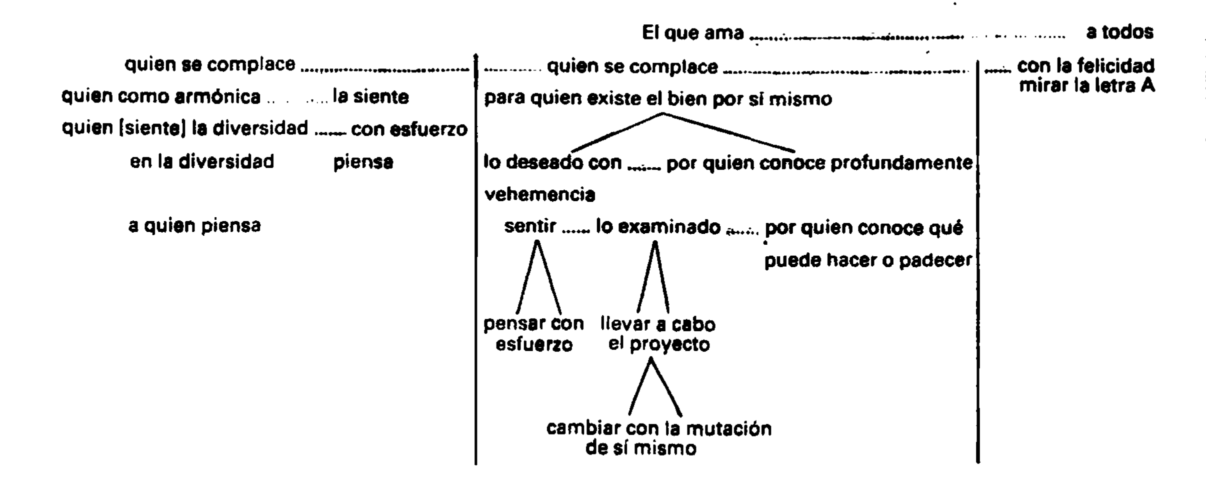
Por tanto, es el que Ama quien piensa con su esfuerzo [10] en quien sitúa la identidad en la diversi-

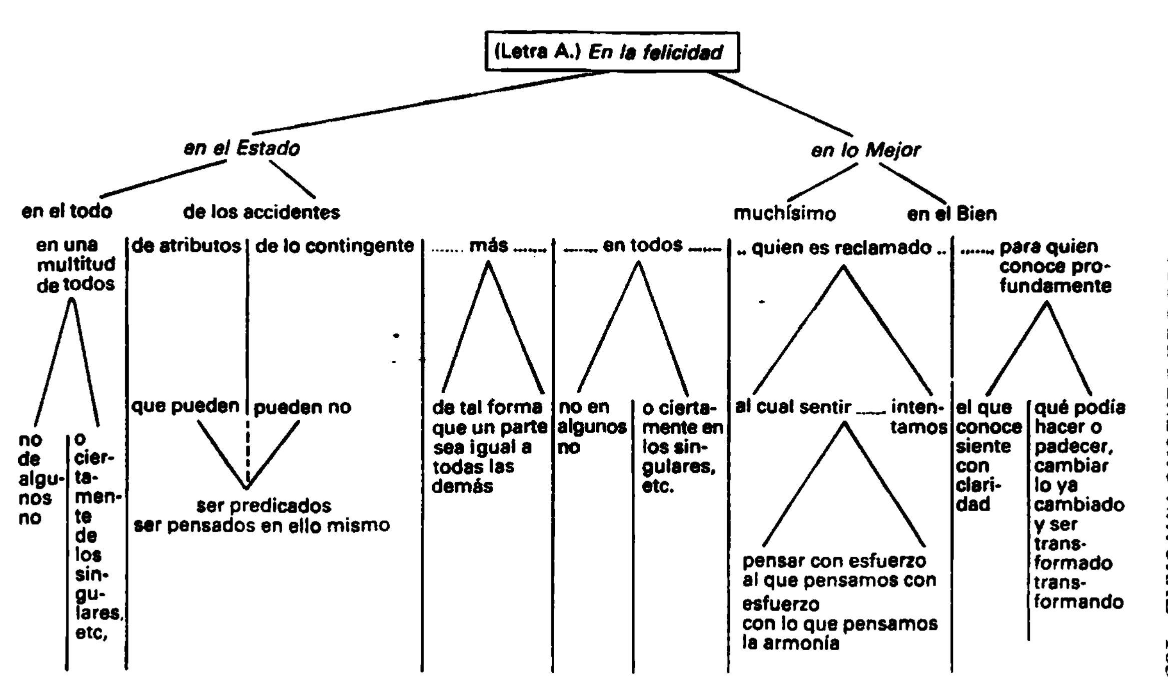
[10] *Conatus.*

dad (para el cual con su alteración se comenzó a cambiar algo, a fin de pensar con su esfuerzo si se sabe qué es lo que algo puede hacer o qué puede padecer) en un gran número «no de algunas cosas no» (de cosas singulares, naturalmente, etc.) que pueden y no pueden ser pensadas en ello mismo; y éstas de forma tal que una parte suya sea igual a todas las demás; precisamente porque aquel que siente claramente qué es lo que puede hacer cambiar la cosa cambiada y hasta qué punto puede ser cambiada transformándola, pensará con relación a esto con empeño, es decir, con armonía.

Por favor, ¿quién es el que en esta descripción desconoce al que ama? He aquí, por tanto, un uso de las palabras dirigido a una enérgica abreviación, al recuerdo, dirigido de igual forma a la luz, o al menos a la atención. Quien dé estas descripciones de forma tan tajante, se parecerá a quien tenga que escribir mil cosas para completar en un número igual de puntos una carta; además, de tal manera se pretenderá que sea leído por mí, que sin duda nada será más claro por sí mismo, esto es, en la naturaleza o en DIOS, que puede abarcar infinitas cosas con una sola mirada; sin embargo, nada es más desagradable en una primera mirada, nada es más confuso al contemplarlo, tal y como somos nosotros. Por tanto, así como sin los nombres de los números, así también incluso sin ningún otro o, por lo menos, sin los demás signos de éstos en su lugar, nuestros pensamientos carecen del provecho de la luz del orden, y del recuerdo.

Por lo demás, a partir de aquí es evidente que puede haber géneros o predicados del hombre bueno más amplios que éste; sin duda, más allá de 30 números aislados, y cuantas complicaciones, es decir, combinaciones, ordenaciones ternarias, etc., se hagan con esos 30 números. Este mismo es el número cuando el término de la progresión geométrica es del duplo, y cuyo exponente es 30, como consta


El que ama .... a todos
quien se complace ....
.... quien se complace ....
.... con la felicidad
mirar la letra A
quien como armónica .... la siente
quien [siente] la diversidad .... con esfuerzo
en la diversidad
piensa
a quien piensa
para quien existe el bien por sí mismo
lo deseado con .... por quien conoce profundamente
vehemencia
sentir .... lo examinado .... por quien conoce qué
puede hacer o padecer
pensar con
esfuerzo
llevar a cabo
el proyecto
cambiar con la mutación
de sí mismo



(Letra A.) En la felicidad
en el Estado
en lo Mejor
en el todo
de los accidentes
muchísimo
en el Bien
en una multitud de todos
de atributos
de lo contingente
más
en todos
quien es reclamado
para quien conoce profundamente
no de algunos no
o ciertamente de los singulares, etc,
que pueden
pueden no
ser predicados
ser pensados en ello mismo
de tal forma que un parte sea igual a todas las demás
no en algunos no
o ciertamente en los singulares, etc.
al cual sentir
intentamos
pensar con esfuerzo al que pensamos con esfuerzo con lo que pensamos la armonía
el que conoce siente con claridad
qué podía hacer o padecer, cambiar lo ya cambiado y ser transformado transformando

a partir de nuestro Arte Combinatoria. Este número es increíble y es el par de Arquímedes. Sin embargo, si además todos estos términos se aplican conforme al ejemplo del séptimo corolario, a lo justo, a lo injusto, a lo obligado y a lo indebido, o se multiplica por 7, puede apreciarse la extraordinaria cantidad de proposiciones que se produce, de manera que para percibirla casi es necesaria la eternidad. Y, sin embargo, tengo que atreverme a decir que, partiendo de todo esto, no se puede atribuir [eternidad] alguna, a la que un orador poco hábil revestirá con sentencias, ejemplos, imágenes, argumentos, para expresarse fácilmente respecto a tan considerable grandeza. Veis qué economía de saber se contiene en las definiciones y en el arte de los predicamentos del Arte Combinatoria que estamos construyendo. De aquí procede el que los libros estén hinchados para la desesperación del saber con diversidad de cosas, con multitud de problemas, con abundancia de palabras, con infinidad de cuestiones. Esto es lo que nos conmueve con su simpleza, lo que nos quita el tiempo más para los experimentos que para entregarlo a la razón, lo que tantos volúmenes ha llenado; tanto ingenio se ha derrochado para nada, que se ha procurado toda una infinidad de volúmenes por parte de los Escolásticos, de los Legisladores, de los Casuistas, lo que, tal como afirmaba elegantemente Bacon, nos convierte en arañas en lugar de en abejas, no como alabanza de DIOS, al ser observadores de la armonía de la naturaleza, sino para tejer toda una tela a partir de nosotros mismos, siempre vuelta sobre sí misma y tan infinita por su variedad como inútil por su uso. Si alguien consagrara toda su vida en este caso a preparar todos los ejemplos posibles de la Aritmética que pudieran formarse con los números desde el 1 al 1.000, y además pudiera trabajar con cuidado e incluirlos en un único libro, aunque fuera enorme, habría prestado un servicio sumamente útil al géne-

ro humano, lo mismo que el que calculó las Tablas de los senos, que quien calculó las Raíces, que quien calculó una Tabla pitagórica mayor, que quien calculó los Logaritmos, y mejor cuanto más universal, más ameno, más abreviado, más útil y más perfecto sea; lo mismo que el que haya de producir una máquina que supere espontáneamente todas las dificultades y que se mantenga con fuerza, solamente con que se le ordene con un artificio muy fácil. Por tanto, tal y como nos imaginamos en esta función propia de DIOS al Conjunto de todos los Números [11], de igual manera preparamos, en lugar de una Máquina que produce todo el conocimiento [12], estas Tablas del Arte combinatoria, que ya hemos dicho en otro lugar cómo pueden hacerse móviles y variables si se aplicaran a las ruedecillas.

1. Todo lo que es justo es posible para quien ama a todos.
2. Es injusto lo que es imposible para quien ama a todos.
3. Es omisible lo que es imposible para quien ama a todos.
4. Es justo todo lo que es posible para quien ama a todos.
5. Todo lo que es injusto es imposible para quien ama a todos.

6. Es justo todo lo que es hecho por aquel que ama a todos.

   Así pues, lo que es hecho es posible.

7. Lo que no es justo no es realizado por quien ama a todos.

---

[11] *Panarithmicon.*
[12] *Panepistemonica.*

8. Todo lo que es obligado es necesario para quien ama a todos.
9. Es omisible todo lo que es contingente para quien ama a todos.
10. Es obligado todo lo que es necesario para quien ama a todos.
11. Es justo todo lo que es necesario para quien ama a todos.
12. Es contingente todo lo que es omisible para quien ama a todos.
13. Es contingente todo lo que es injusto para quien ama a todos.
14. Lo que es obligado es hecho por quien ama a todos.
Porque todo lo que es necesario es hecho.
15. Es indebido u omisible lo que no es hecho por quien ama a todos.

Corolarios

1. Todo lo que es justo es posible para quien ama. Digo aquí posible para quien ama, porque puede decidir con amor.
2. Es injusto lo que es imposible para quien ama.
3. Es omisible lo que es imposible para quien ama.
4. Es obligado lo que es necesario para quien ama.
5. Es lícito lo que es necesario para quien ama.
6. Es contingente todo lo que es indebido para quien ama.
7. Es contingente todo lo que es injusto para quien ama.

Por el mismo procedimiento se siguen todos los teoremas y se producen otros 15 nuevos:

a) Si se sustituye *a quien ama* a todos
1. quien se complace con la felicidad de todos

2. quien siente como armoniosa la felicidad de todos
3. quien siente que en la felicidad de todos la identidad está compensada por su diversidad
4. }
5. } substituye a quien siente: a quien se esfuerza en obrar aproximadamente tal y como sería
6. substituye a quien complace: a aquel para quien (la felicidad de todos) es un bien *per se*
7. substituye por el bien: lo que es deseado vehementemente por quien conoce profundamente
8. a quien desea vehemente: a quien se esfuerza por sentir
9. en lugar de sentir: pensar con esfuerzo [13]
10.11. en lugar de a quien se esfuerza: a quien comienza a obrar
12. en lugar de obrar: cambiar lo que ya ha sido cambiado
13. en lugar del cambio: al mismo tiempo el fin y el inicio de los opuestos
14.—20. a quien conoce profundamente: quien conoce lo que puede hacerse o padecerse

Hasta aquí hemos tratado acerca de los términos que substituyen al deleite, siguen ahora los que substituyen a la felicidad.

1. Substituye a la felicidad por el estado mejor
2. al estado, por la totalidad de los accidentes
3. al todo, por una multitud de todas las cosas

[13] *Conatus.*

4.5. a los accidentes, por los atributos contingentes
6.7. a los atributos, por los que pueden ser predicado
8.9.9.10. a los contingentes, por los que pueden no ser predicados
11.—16. Ser predicado es ser pensado en una misma cosa
17.—31. A todas las cosas: no algunas no
32.—45. *A todas las cosas: una enumeración de las cosas de una en una*, respecto de la cual cada una está en su lugar.
46.+44. Al mejor: el máximo bien
44. Al máximo: mayor que todo lo demás
44. Al mayor: aquel cuya parte es igual al otro todo
88. A todas las cosas: no algunas no
88. *A todas las cosas: una enumeración de las cosas de una en una*, respecto de la cual cada una está en su lugar.
44—7f.308. Por bien: lo que es deseado vehementе por quien conoce profundamente
— Por lo que se desea vehemente: lo que nos esforzamos en sentir.
— en vez de sentir: pensar con esfuerzo
Lo que nos esforzamos en sentir con esfuerzo [14] ya lo pensamos con esfuerzo. Precisamente pensamos porque nos esforzamos en pensar
— en lugar de pensar con esfuerzo, pensar en la armonía
(Luego, bien es cuando la armonía es pensada por quien conoce profundamente, aunque no sea en ella misma sí al menos en sus efectos, es decir, en qué puede hacerse o padecerse, al igual que en su utilidad. De ahí que esta definición de bien sea universal.)

---

[14] *Conatus.*

308 3f.924. A quien conoce profundamente: quien conoce qué puede hacer y qué puede padecer

924. Conoce: el que siente con claridad

1848. Hacer y padecer: cambiar lo que ha sido cambiado y ser transformado al transformar.

La suma da f.4952 20f.99040 15f.1485600.

Ésta es la suma de los Teoremas y de todos sus teoremas recíprocos, es decir, del sujeto y del predicado que son igualmente manifiestos; es la suma de los teoremas que se han de construir a partir de la definición de hombre bueno. Aproximadamente mil quinientas proposiciones están expresadas aquí en unas pocas palabras, gracias al arte combinatoria; ninguna de ellas es, me atrevo a decir, la que no podría transformarse en una masa considerable de elocuencia con sus sentencias, sus ejemplos, sus semejanzas, sus cálculos y sus usos.

Y, sin embargo, hemos explicado simplemente el término *del que Ama*, no el término *de Todos*, puesto que el hombre es aquel que ama a todos.

Todos han de ser expuestos frecuentemente con la enumeración de cada uno de ellos respecto de su propio lugar, por tanto ha de ser repetida algunas veces una infinidad de proposiciones contrarias.

Todas las proposiciones son convertibles, ya sea respecto de la definición de lo definido o respecto de su contraria, o con relación a las definiciones de lo propiamente definido respecto de sí mismo. Así pues, como la intimidad de las cosas seguramente les parece a los ignorantes una paradoja, se producen muchos miles de definiciones de lo definido igualmente verdaderas, pero no igualmente claras. Pero cuanto más claras, menos abreviadas son. Siguen a continuación los Corolarios o las proposiciones formadas a partir de las proposiciones convertibles únicamente con su división.

Es imposible examinar infinitamente su número casi infinito.

Todo hombre bueno es amante. Está deseoso del deleite del alma, es armonioso, amante de la diversidad, de la proporción. Está en un constante esfuerzo [15] por transformar algo o por cambiar a mejor, es decir, para mejorar. Todo esto es verdadero en un hombre bueno, porque en todo aquel que ama, si tuviésemos los Elementos de las demostraciones acerca del amor, su aplicación sólo sería necesaria respecto del hombre bueno.

Todo el que ama busca el bien del amado per se

Todo amor es total, pero no todo amor es igual: difieren en la magnitud pero no en el grado.

Todo el que ama se esfuerza en ser útil al amado.

Se deleita con su felicidad. Por tanto, se deleita con su bien. Por esta razón nos deleitamos y pensamos en esto con el empeño de sentirlo. Nos esforzamos en sentirlo y nos esforzamos aunque no sea posible obtenerlo. Siempre falta algún bien. Por tanto, quien se deleita siempre en hacer algún bien a su amado, se esfuerza en ser útil al amado.

Todo aquel que ama es útil a su amado, a no ser que no pueda o esté impedido por algún otro amor que lo obstaculice.

Cualquiera que se esfuerza lo hace, si le es posible, a no ser que se vea impedido por algún otro esfuerzo contrario. Quien ama se esfuerza por la felicidad del amado hasta donde puede, y, si puede, consigue la felicidad misma o, al menos, parte de ella, y, por tanto, produce un bien, a no ser que su esfuerzo sea un obstáculo para la felicidad del otro. Así pues, el esfuerzo hacia el bien no es obstáculo para el esfuerzo por la felicidad, porque es menor.

---

[15] *Conatus.*

Si coinciden varios amores, el esfuerzo eficaz tiende a la armonía, la mayor que pueda ser producida en la situación presente.

Si se contraponen dos amores, vence el mayor. Pero el resultado es la diferencia de las eficacias.

Porque, si se contraponen dos esfuerzos, vence el más fuerte.

Si son iguales, se destruye la eficacia de ambos.

El amor es mayor cuando es mayor el placer a partir de la felicidad.

Así pues, aunque la felicidad sea análoga, el placer es distinto. Por tanto,

El amor es mayor, cuando la armonía en la felicidad es mayor.

Porque la felicidad es mayor cuando la armonía es mayor.

La armonía es mayor cuando la diversidad es mayor, y se reduce, sin embargo, a la identidad.

(Porque no pueden ser en una identidad de grados, sino en una variedad de grado.)

Si varios amores encuentran la dirección precisa, la eficacia de ambos se conjunta en una.

Si coinciden indirectamente varios amores iguales, el resultado es la mitad de la eficacia de ambos oblicuamente, esto es, como si se pudiera elegir un tercero.

Pero esto ha de ser explicado de forma diferente a partir de esta doctrina acerca del concurso de voluntades y de las composiciones de las armonías.

Si coinciden indirectamente varios amores desiguales, el producto es eficaz, y su distancia respecto de la eficacia de lo menor se calcula con relación a la distancia con relación a la eficacia de lo mayor, la eficacia mayor se calcula respecto de lo menor, y, por tanto, recíprocamente.

Casi con esta razón es con la que se explica la conversión y la conversión recíproca. Si bien ha de manifestarse que en la teoría del movimiento, partiendo de unas leyes abstractas del movimiento, éste sería algo distinto, sin embargo DIOS lo realizó una vez añadido el aire o el espíritu del universo, para que sucedieran todas estas cosas en los cuerpos y en las mentes. La distancia de la eficacia a partir de la eficacia es el valor del ángulo y, por tanto, la razón de la distancia a partir de la distancia misma es el valor del cálculo del ángulo respecto del propio ángulo, y lo mismo le sucede al seno con relación al seno.

Por tanto, lo mismo sucede en el hombre bueno, puesto que, como éste ama a todos, es necesario que se produzcan siempre innumerables choques de amores, y toda esta doctrina ha de ser empleada para explicar sus resultados.

12_6. LOS ELEMENTOS DEL DERECHO NATURAL

Segunda mitad de 1671 (?)

LA JUSTICIA es el hábito (es decir, el estado consolidado) del hombre bueno; y digo consolidado no en cuanto que no pueda pensarse, sino en cuanto que pueda hacerse con poca facilidad.

Justo, Lícito		posible	que sea hecho
Injusto, Ilícito	es todo aquello que es	imposible	por un Hombre
Equitativo, Obligado		necesario	Bueno
Indiferente		contingente	

Sabiamente, los Jurisconsultos romanos remitían al Arbitrio del Hombre bueno todo aquello que no podía ser definido en las Leyes, de la misma manera que Aristóteles en las Éticas remite al arbitrio del hombre prudente todo lo relativo a las normas que no había de ser comprendido: como si la cólera lo determinara [1].

---

[1] ὡς ἀν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε. Aristóteles: *Ética a Nicómaco,* II, 6, 1107 a 1.

EL DERECHO es la potencia	del hombre bueno
La obligación es la necesidad	

Aquí es oportuna la sabia sentencia de un antiguo jurisconsulto, que dice que los hechos que hieren nuestra piedad, nuestra reputación, nuestro pudor y, en general, aquellos hechos que van contra nuestras costumbres, es necesario creer que no es posible que nosotros los hagamos. La potencia de matar a un inocente es propia del hombre fuerte, y no del robusto y del hombre bueno al mismo tiempo, como si tuviera las manos unidas por una fuerza superior. *No puede soportarlo* [2], tal y como expresivamente dicen los germanos. Es injusto lo que es absoluto, lo que implica una contradicción que sea hecho por un hombre bueno. Por tanto, lo que dice Grocio que el Derecho y la Obligación son cualidades morales, debe ser tomado en el sentido de que son atributos del hombre bueno en relación con el obrar o el padecer.

Posible	es todo aquello que	puede	ser hecho
Imposible		no puede	
Necesario		no puede no	
Contingente		puede no	

Por tanto, todas las complicaciones, las transposiciones y las oposiciones de los Modos demostradas por Aristóteles y sus comentaristas pueden ser transferidas, y no sin utilidad, a nuestros Modos del Derecho.

EL HOMBRE BUENO (a) es aquel que ama (b) a todos (c) [3].

---

[2] *Er fans nicht übers herz bringen.*

[3] «[...] Bonus nullum habet inimicum, nam et mali (inquit) propter consuetudinem naturam diligendi» (*Extraits de J. C. Prasch*, en GRUA, 633).

(a) Por ejemplo, *persona* es todo el que se ama, o quien es impulsado por el placer y el dolor; ni el placer ni el dolor impulsa a los brutos, como ya he dicho en su momento.
(b) Es inseparable el estudio de la Caridad y de la Justicia. Ni Moisés, ni Cristo, ni los Apóstoles, ni los primitivos Cristianos regularon la Justicia sino por el amor. Los Platónicos, los Teólogos Místicos y los hombres virtuosos de todos los pueblos y lugares nada celebran, invocan y recomiendan más que *el amor*. Yo mismo, tras haber examinado innumerables nociones de Justicia, descansé satisfecho en ésta: he encontrado a ésta como la primera, la universal y la alternativa.
(c) Todos, es decir, todas las personas, si, exceptuando a DIOS, imaginamos a un único individuo sobre la tierra, que lo trastornara, lo deformara y desbaratara todo, no sería injusto, sino insensato. Es verdad, todos nos amaríamos, pero sólo si contempláramos y levantáramos los ojos hacia la Armonía Universal. Ahora que estamos aún obcecados por nuestro amor propio, y furiosos por la ambición o la avaricia, entorpecidos por el lujo, vemos a los otros sin la atención del espíritu, nos movemos en el mundo en medio de un enorme gentío, semejante a la importancia de un gusano nacido en un hombre vivo, no sabedor o indiferente a la estructura admirable y a la razón que anima a toda esta máquina y que, viviendo sólo para sí mismo, consuma indiscriminadamente los miembros más nobles. Cuán poco es aquel a quien procuramos conocer a fondo, a quien al primer golpe de vista no odiamos o menospreciamos, por causa de la miserable temeridad de los prejuicios. Retenemos en la memoria a quienes hasta tal punto se les ha observado que nos está permitido menospreciarlos u odiarlos, es decir, que nos

burlemos o que los deprimamos incluso en el más alto grado, que los utilicemos incluso hasta su agotamiento, tal y como nuestra benevolencia es con relación a los animales de carga; pero no nos permite que los amemos. De esta forma, uno encierra al otro; concedemos valor a la cabeza de los ciegos y, aunque haya un camino ampliamente accesible para todos, sólo nos lo dejaremos abierto mutuamente. Con un amor mutuo y, por tanto, sincero, podríamos no sólo estar seguros, sino incluso ser felices, y gozar verdaderamente de la bondad de la vida; ahora somos atormentados y nos atormentamos mutuamente y nos inculpamos con mutua culpabilidad unos a otros de una insensata malicia. Por lo demás, aunque es propio de quien es justo o de quien es bueno amar a todos, el amor tiene diversos grados. Amamos a la vez en el malvado y en el necio su humanidad, amamos la honradez en el sencillo, el ingenio en el pícaro: en el peor de todos, al menos, hay potencialidad de bien. Así pues, junto con el amor va unido un esfuerzo supremo por intentar obtener el bien del amado; por tanto, toda aquella persona cuyo bien puede ser buscado, puede ser amada. Cualquiera que pueda, debe buscarlo. Por ello, al amor le basta incluso con la mínima capacidad de bien. Pero, en caso de choque, debe sacrificarse el peor. Precisamente porque la incorrección tiene la naturaleza de la multiplicación más que la de la suma; por ello, la corrección se aplica mejor a un bien mayor que a uno menor, incluso en igualdad de condiciones; porque, si multiplicamos dos números por un mismo número, el conseguido por el mayor aumenta más que el obtenido por el menor: dos veces dos son 4, dos veces tres son 6. Por tanto, la multiplicación por el dos al 2 añade 2, al 3 añade 3. Cuanto más tiene uno, tanto más gana en la multipli-

cación. En otro lugar mostraré que las correcciones de la multiplicación tienen una cierta naturaleza.

AMAMOS aquello con cuya felicidad nos deleitamos. El deseo de unidad no es amor. *Amamos lo que en realidad se desearía comer*[4], por ejemplo, cuando vulgarmente decimos que amamos la comida, con cuya degustación nos deleitamos. Así pues, el lobo ha de afirmar que ama al cordero. Por tanto, el amor sensual es completamente diferente al amor verdadero. Por lo demás, a partir de esta definición, pueden demostrarse muchos célebres Teoremas de gran importancia para la Teología y para la moral actual.

Uno cualquiera, o una *Persona,* es aquel que tiene voluntad; o bien es aquel de quien se predica el afecto, la satisfacción y el dolor. En los Brutos no se da placer y dolor, no hay sensibilidad, y mucho menos razón. Así pues, de la misma manera que *la vida* es un movimiento diverso y espontáneo, esto no se da en las plantas y en los brutos sino de una forma aparente: creemos, pues, que se mueven espontáneamente, porque no vemos los motores. Así pues, *los sentidos* no son otra cosa que una acción hacia una pasión propia. En el bruto existen sentidos externos: representación y acción en correspondencia. Todo el que siente representa el objeto como en un espejo, y actúa regular y ordenadamente con relación a un fin, como un reloj. Si alguien viera primero el espejo sin nadie que lo enseñe, creo que imaginaría que había en él un cierto conocimiento (de la misma forma que los indios consideraban sabios y partícipes del secreto a los escritos que se intercambiaban los españoles).

---

[4] *Lieben das man vor liebe fressen möchte.*

Si alguien viera su reloj, se imaginaría que había en él voluntad. Si en los brutos hay placer y dolor, podré demostrar sin duda alguna que además hay razón. Pero qué es lo primero que encontramos en la infancia, una [razón] no sacada de la experiencia y que ha de ser ejercitada a su debido tiempo. Así pues, aunque todos los hombres fueran mudos y sordos, hablarían con gestos y con algún invento puesto en común y con el uso de ciertas señales convencionales. Por fin, nosotros torturamos a las bestias inocentes de la forma más miserable; si hubiera en ellos algún sentido, esto se vería como una inexcusable crueldad. En verdad, se dan incluso personas jurídicas, como por ejemplo las asociaciones, porque tienen voluntad, y ésta es precisamente aquella que está compuesta de varios miembros o personas naturales y que en caso de disenso representan a todos. Esta razón puede estar determinada por la mayoría, por la ponderación de todas las razones, cosa que es dificilísima, por la suerte o por cualquier otro procedimiento. Por ello, son Personas imperfectas aquellas Organizaciones en las que, por causa de su constitución, no se puede llevar nada a cabo, y, por consiguiente, es disuelta jurídicamente. Tal sucede en las que es exigido lo que denominan unanimidad, o en las que los acuerdos amistosos son tenidos como áncora de salvación.

La voluntad es el esfuerzo [5] de quien piensa.

El esfuerzo [6] es el inicio de la acción.

El pensamiento es la acción en uno mismo.

Cualquier cosa que se haga en uno mismo está en la memoria (así pues, *recordamos* cuando hemos sentido haber sentido); y, por ello, la percepción de la armonía o de la disarmonía, o del

---

[5] *Conatus.*

[6] *Conatus.*

placer y del dolor, una vez comparado el viejo sentir con el nuevo, e incluso la opinión o la curiosidad nos traen una cierta sensación del futuro y de ahí proviene el esfuerzo de hacer o la voluntad.

La acción es aquello cuya mutación es causa de una mutación.

La mutación es el inicio de una cosa y el final de otra.

Incluso en DIOS hay mutación, porque en él hay Acción, pero tal y como existe la cantidad en un ángulo, y en otras cosas no extensas. De esto se hablará en el momento oportuno.

Causa es aquello que está impulsando a la naturaleza antes de que sea producido nada.

Se dan impulsos posteriores a haber sido producido algo. Así pues, el efecto muchas veces impulsa a la causa. Cuando digo: si existe A existe también B, A es *quien produce*, B es *lo producido*.

Es *anterior por naturaleza* pero no lo es en el tiempo, aquello que puede ser pensado con claridad antes que otra cosa, pero no aquello que puede ser pensado con claridad antes de uno mismo.

De la misma manera es anterior en el Tiempo todo aquello que puede ser pensado con claridad antes que otra cosa, pero no aquello que puede ser pensado antes de uno mismo. La esencia es anterior por naturaleza, pero en cuanto al tiempo lo es la existencia. Con el pensamiento captamos la esencia, con los sentidos la existencia. Así pues, el ejecutante es en el tiempo anterior al efecto, pero la acción precede a la pasión únicamente por naturaleza.

La felicidad es el estado óptimo de la persona.

Cuando se dé un progreso del bien hacia el infinito, lo que se sigue es que el Estado óptimo consiste en un progreso no obstaculizado hacia

cosas ulteriores siempre buenas. La suspensión del deseo o el deseo en el que no se desee nada no supone calma, sino inacción: no hay nadie que sienta su propio bien que al menos no desee su continuidad. Por lo demás, que la felicidad consista en una exquisita sensación del bien propio o en una excelente opinión de uno mismo, de ello trataremos en su momento oportuno.

El estado es una asociación de accidentes.

Así, por ejemplo, la forma consiste en una asociación de afecciones.

El accidente está tomado aquí como un atributo contingente.

La afección, como un atributo necesario.

El atributo es un predicado distinto del nombre; así pues, el nombre del hombre es hombre, su predicado es racional.

El nombre es el predicado primero de la cosa, y hace de sujeto para otros predicados. Realmente su sujeto es o la definición de la cosa o el pronombre esto, al acercarnos a la demostración real. Esto ha de ser aplicado hasta el final, para que al final se conozca algo sin la incomodidad de una definición prolija o de una demostración difícil. Nombre procede de *noscere* [7].

Lo óptimo es el máximo bien.

BUENO es lo que es deseado por quien conoce a fondo.

Es decir, es bueno para quien lo desea. Y esto se diferencia del verdadero bien y del aparente. Ningún deseo se tiene para con lo desconocido, sin embargo no hay deseo alguno hacia lo conocido que haya de ser reprobado. Toda maldad procede del error.

Apetecer es querer disfrutar. ¿Voluntad de qué? Ver más arriba.

---

[7] Conocer.

Disfrutar es sentir el bien presente.

Sentir o representar es pensar con voluntad; o sea, un pensar práctico, pues el pensamiento sigue a la voluntad o el esfuerzo sigue al pensamiento. En esto consiste la diferencia de la simple imaginación o ficción. Si me imagino que estoy en medio del fuego, no se sigue de ello movimiento alguno, pero si lo siento, o si me lo represento, estaré persuadido, y, aunque pueda opinar que es falso, me esforzaré en salir de él. Aunque podamos tener la facultad de fingir, de forma que nos lo creamos, olvidando la ficción, tal y como suele sucederles a los mentirosos; entonces, deleitándonos con sus propias fantasías en un primer momento deliberada y conscientemente imaginando un siglo de oro y una cierta felicidad quimérica, es por lo que se sienten, dado el encanto del sueño, reyes y heroícos caballeros y dominadores del mundo, y una vez perturbada la razón incluso creen que lo son. Ésta es la causa real de la mayoría de las locuras.

Conocer profundamente consiste en saber qué es lo que una cosa puede hacer o padecer. Y esto tanto de por sí sola como combinada con otras cosas. Éste es un verdadero conocimiento práctico. El teorema existe por causa del problema; la Ciencia, por causa de la acción. De esto se sigue que nadie puede conocer profundamente una única cosa y que al mismo tiempo no sea sapientísimo, o sea, un profundo conocedor del universal. En lugar de conocer profundamente [8], se diría en un latín más perfecto como *entender* [9], es decir, leer la interioridad. Pero la palabra entender es tomada en la actualidad en

[8] *Pernoscere.*
[9] *Intelligere.*

un sentido más relajado a la vista de todo conocimiento.

Conocer es representarse o sentir.

El conocimiento [10] es el juicio verdadero.

El deleite O EL PLACER es la percepción de la armonía.

Agradable es el objeto de la percepción del placer. *Alegría* es el placer que es percibido sólo por la mente. *Bello* es aquello cuya armonía se comprende clara y distintamente, tal y como se la percibe a ella sola en las figuras, en los números y en los movimientos. Las delicias de la comida es un movimiento armónico que no es entendido en nuestra mente por nosotros de una forma clara y distinta, sino exclusivamente percibido con la lengua. Nosotros no llamamos bello a lo dulce, aunque lo sea; sin embargo, llamamos bello a DIOS, al pensamiento o a un discurso. Vulgarmente es *bello* lo que es agradable de ver.

La armonía es la diversidad compensada con la identidad.

Es decir, armónico es lo uniformemente desemejante. La variedad agrada pero reducida a la unidad, proporcionada y bien dispuesta. La conformidad agrada si es novedosa, sorprendente e inesperada, y, por tanto, sugestiva o ingeniosa; es sumamente agradable en los largos discursos cuando nadie sospecha conexión alguna. Por ello son necias las proposiciones idénticas, porque son obvias y demasiado iguales; incluso en los versos rimados que el pueblo llama leoninos, no agrada siempre la misma terminación. Es suficiente con rimar el final de la terminación, rimando de forma diferente el inicio. Es evidente que son distinguidas las pinturas con sombras y las canciones con disonancias armónicamente

[10] *Notitia.*

compuestas. Esta proposición es propia de un gran momento, se extrae de la razón de todo placer y de todo dolor, y, finalmente, de todos los afectos. Así pues, lo que es más evidente es el único camino para oponerse a las sutilezas de los Ateos en quienes una sentencia arrastró de manera dudosa su mente: o los dioses cuidan de la tierra, o no existe Rector alguno y las cosas mortales discurren con un incierto destino. En favor de DIOS habla la armonía del mundo; en favor de la fortuna la confusión de los problemas humanos. Pero hay quienes examinan esto más profundamente; para éstos una confusión de más de seis mil años (aunque esta confusión no carezca de su propia armonía), comparada con la eternidad, parece tener el valor de un momento discordante que, al compensarlo con otra disarmonía, es reducido a la armonía del todo, y esto acrecienta la admiración por quien gobierna, que es capaz de abarcar lo infinito.

Percibir significa sentir algo como presente.

Por ello, disfrutar consiste en percibir un bien o sentirlo como presente; tal y como ya dije anteriormente.